الدرس (١)

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد، فهذا هو الدرس الأول من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الجنة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين.

[محتويات المحاضرة]:

وقبل أن نشرع في قراءة هذا المتن المبارك، بهذا الشرح المبارك شرْح العلامة الشارح المحقِق جلال الدين المحلِي رحمه الله وطيّب ثراه، علينا أن نقدّم بمقدمة دراسية لهذا العلم الشريف المبارك: علم أصول الفقه، نتوقف في هذه المقدمة مع ماهيّة هذا العلم، وتدوينه ونشأته، ومدارس الكتابة فيه، ثم نُعرّجَ بالتفريق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، وبين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي، وبين القاعدة الفقهية والنظرية الفقهية.

[ماهيّة علم أصول الفقه]:

علم أصول الفقه أيها الأحبة الكرام عرّفه الإمام البيضاوي رحمه الله تعالى بقوله: هو معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفيةِ الاستفادة منها، وحال المستفيد.

وأنا أتلو عليك الآن تعريف البيضاوي رحمه الله، لا لأبين لك احترازات التعريف على الطريقة المعهودة عند الأصوليين، وإنما لأطلعك على ماهيّة هذا العلم الشريف.

[شرح التعريف]:

معرفة دلائل الفقه إجمالا: أي: معرفة أدلة الفقه على وجه الإجمال لا على وجه التفصيل، فأنت لا تدرس في أصول الفقه الدلائل التفصيلية، وإنما تدرس الدلائل الإجمالية.

[فمثلًا]: لا تدرسُ قول الله جل وعلا: }وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة{، وإنما تدرس القرآن كدليل إجمالي. لا تدرُسُ قول النبي صلى الله عليه وسلم: إنما الأعمال بالنيات. وإنما تدرس السنة كدليل إجمالي، لا تدرس إجماعًا في مسألة جزئية، وإنما تدرس الإجماع كدليل إجمالي، لا تدرس قياسا جزئيا، وإنما تدرس القياس كدليل إجمالي.

وكيفية الاستفادة منها؛ أي: كيف يستنبط الحكم الشرعي من الدليل، أو المعرفة بالتراجيح أو المرجِّحات؛ كتقديم المقيّد على المطلق، والخاصّ على العام، ونحو ذلك، نحن مثلا: حينما نقرأ في كلام الفقهاء، قد نجد أن كلمة الفقهاء قد تختلف في نصوص متشابهة، تتشابه النصوص في الظاهر، ومع ذلك تختلف كلمة الفقهاء؛ كلمة الفقهاء من أصحاب المذهب الواحد، لا أقصد يختلف الفقهاء، قد تتحد النصوص في الظاهر، وتجد أن الفقيه قضى في هذا بغير ما قضى في ذاك، فهل هذا من قبيل التناقض أم ثمّ مأخذٌ أصولي هو الذي أوجب الاختلاف في كلمة الفقيه في هذا وذاك؟ قطعًا ليس تناقضا، وإنما هو المأخذ الأصولي الذي أوجب اختلاف النظر في هذين الموضعين.

فمثلا: نجد أنّ الفقيه قد أعمل مفهوم المخالفة في موضع، ولم يُعْمِله في موضع آخر، مثلا: أعمَل الفقيهُ مفهوم المخالفة في قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تنتقبِ المُحْرِمةُ ولا تلبَسِ القفازين. ولم يُعْمِله في قول الله سبحانه: {ولا تكرهوا فتياتكم على البِغاء إنْ أرَدْنَ تحصّنا{..

ما الذي أوجب إعمال مفهوم المخالفة في الموضع الأول، وعدم إعمال مفهوم المخالفة في الموضع الثاني؟ هل هذا من قبيل التناقض؟ أو ثمّ مأخذ أصولي هو الذي أوجب إعمال مفهوم المخالفة في موضع دون موضع؟

[مثال آخر]: نحن مثلًا نقرأ في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد هممتُ أن آمرَ بالصلاة فتقام، ثم أخالِفَ إلى أناس لا يشهدون الصلاة معنا؛ فَأُحَرّق عليهم بيوتهم. فنجد أن الفقهاء لم يُجَوّزوا الهمّ بما همّ به النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث؛ وهو تحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة.

نصّ آخر؛ النبي صلى الله عليه وسلم قال: لقد هممتُ أنْ أُرْسِلَ إلى أبي بكر فأكتبَ كتابا في العهد ثم قلتُ: يأبى الله ويأبى المؤمنون. ومع ذلك جَوّزَ الفقهاء الهمّ الذي همّ به النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث، وهو الاستخلاف.

حديث ثالث: نجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لَئِنْ عِشْتُ إلى قابلٍ لأصومنّ التاسع. ونجد الفقهاء قد استحبّوا المهموم به في هذا الحديث.

ففي موضع قالوا: حرام، وفي موضع قالوا: جائز، وفي موضع قالوا: مندوب!

ما هو المأخذ الأصولي الذي أوجب اختلاف الكلمة في هذه المواضع الثلاثة؟

هنا لا يعرف الأمر إلا من خلال أصول الفقه، أنت لا تعرف المآخذ الأصولية التي توجب اختلاف كلمة الفقيه الواحد في النصوص المتشابهة إلا بدراسة أصول الفقه.

وحال المستفيد؛ أي: مستفيد حكم الله سبحانه، ومستفيد حكم الله سبحانه: إما أن يستفيده من الدليل الشرعي مباشرة وهذا هو المجتهد؛ إذ هو الذي قد تحققت له آلة النظر، وتمكن من استخراج الحكم الشرعي من الدليل، أو أن يستفيد الحكم الشرعي من غيره وهذا هو المقلِد؛ إذ ليس للمقلد آلةُ النظر في الدليل، وإنما إذا أراد تحصيل الحكم الشرعي، فإنه يلجأ إلى المجتهد.

[أصول الفقه في زمن الصّحابة رضي الله عنهم]:

بعد أن اطّلعنا على ماهية علم أصول الفقه يَحْسُنُ بنا أن ننظر؛ هل كان أصول الفقه موجودا زمان الصحابة الكرام رضي الله عنهم، أو لم يكن موجودا في زمانهم؟ ذلك أن بعض أهل الزمان يقولون: إننا لا حاجة بنا إلى أصول الفقه، فلا يلزم أحدَنا أن يدرس أصول الفقه، وإنما عليه لتحصيل مرتبة الاجتهاد: أن يكون عالما بالقرآن، عالما بالسنة، عالما بلسان العرب، ثم يجتهد في استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة.

وهذا الكلام لولا أنه يقال في هذا الزمان، لما احتجنا إلى الردّ عليه فهو كلامٌ يُغْنِي بطلانه عن إبطاله، فنقول أيها الأحبة الكرام: أصول الفقه كان موجودا زمان الصحابة الكرام رضي الله عنهم، بَيْدَ أنه لم يكن موجودا في قالبه التدويني، وإنما كان موجودا في قالبه الذهني، فالقواعد الأصولية كانت موجودة زمان الصحابة الكرام رضي الله عنهم، ولكن في قالبها الذهني لا في قالبها التدويني؛ ذلك أن الصحابة الكرام عليهم رضوان الله تعالى قد أعملوا النظر في الفروع الفقهية واستخرجوا الأحكام الفقهية من الأدلة، وإعمالُ النظر لا يكون هكذا اعتباطا وإنما يكون وَفْقَ أصول معينة، لكننا عندما نتلمس القواعد الأصولية في آثار الصحابة الكرام رضي الله عنهم لا نجد صورة هذه القواعد الأصولية على النحو الذي نجدُه بالطريقة السَّبْكِية عند المتأخرين، وإنما نستطيع أن نتلمّسها من بين كلامهم.

[أمثلة على استعمال الصّحابة علم أصول الفقه]:

- نجد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يحتجُّ بمفهوم المخالفة في قول الله سبحانه: {فإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا{، فقال: يا رسول الله ما لنا تقصُرُ الصلاة وقد أمِنّا.

فاحتج عمر بن الخطاب رضي الله عنه بمفهوم المخالفة:{إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا}، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: إنّ الله تعالى تصدّق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته.، فأقرّ النبيُ صلى الله عليه وسلم عمرَ رضي الله عنه على إعمال مفهوم المخالفة لكنه وضع له قيدًا للعمل بمفهوم المخالفة.

- نجد عثمان بن عفان رضي الله عنه يعمل بالقاعدة الأصولية التي تقول: إذا تعارض نصّان عامان لا يمكن الجمع بينهما، فإن المجتهد يجب عليه أن يتوقف حتى يظهر له مرجِّح خارجي.

فيُسأل عن الجمع بين الأختين بملك اليمين فيقول: أحلّتهما آية وحرمتهما آية؛ سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه لما تعارض عنده نصّان عامان، ولم يمكنه الجمع بينهما= توقف؛ لأنه لم يظهر له مرجح خارجي؛ قال: أحلّتهما آية وحرمتهما آية؛ أي: تعارض عندي في هذه المسألة نصان عامان ولم أجد وجها للجمع بينهما، ولم أجد قرينة مرجِّحة.

هل نجد القاعدة الأصولية في كلام عثمان رضي الله تعالى عنه على هذا النحو الذي نجده عند المتأخرين؟ لا، وإنما نتلمسها من بين كلامه رضي الله عنه.

أما علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه فرجح التحريم؛ لقرينة الاحتياط في الأضداد، إذًا نجد القاعدة الأصولية في طيات كلامهم، لكننا لا نجدها على النحو الذي نجده عند المتأخرين.

- نجد حذيفة بن اليمان رضي الله تعالى عنه يحتج بالقياس، فيقول لما سُئِل عن مسّ الذكر: لا أبالي أمسَسْت ذكري أو أذني، فيقيس عدم نقض الوضوء بمسّ الذكر على عدم نقض الوضوء بمس الأذن بجامع البعضية؛ إذًا نجد الاحتجاج بالقياس في كلامه.

إذًا القواعد الأصولية موجودة زمان الصحابة الكرام رضي الله عنهم، لكنها ليست موجودة في قالبها التدويني، وإنما موجودة في قالبها الذهني، وقالبها اللغوي السّليقي.

[الحاجة إلى تدوين أصول الفقه]:

إلا أنه لما انقضى زمان الصحابة الكرام، واختلفت كلمة المسلمين، وظهرت الفرق المبتدعة، وكثرت الفتوحات واتسعت رقعة الدولة الإسلامية واختلط اللسان العربي بغيره؛ كان لا بد من تدوين قواعد الاستنباط، وكان لا بد من وجود قانون عام يكون سيفا مسلطا على رأس أي أحد يستدل بالنصوص الشرعية؛ على رأس أي مجتهد يستدل بالنصوص الشرعية، فكان لا بد من تدوين قواعد علم أصول الفقه.

[أوّل من صنّف في علم أصول الفقه، وسببه]:

فكانت تلكم الفكرة العبقرية من عبدالرحمن بن مهدي رحمه الله وطيب ثراه التي طلبها من الإمام الشافعي رضي الله عنه؛ ذلك أن عبدالرحمن بن مهدي رحمه الله أرسل رسالة إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه يطلب منه: أن يضع كتابا في معاني القرآن، وقبول الأخبار، وحجة الإجماع، والناسخ والمنسوخ، إلى غير ذلك من المسائل الأصولية، فصادفت هذه الفكرةُ قبولا في قلب الشافعي رضي الله عنه، وشرع في تصنيف الرسالة وأرسل بالكتاب إلى عبدالرحمن بن مهدي مع الحارث بن سُرَيْجٍ النقّال.

الإمام الشافعي رضي الله عنه لم يسمِّ الرسالة بهذا الاسم، وإنما تجده يشير إليها بقوله: الكتاب، كتابي، كتابنا، ونحو ذلك، ويرجح بعض محققي أهل العلم أنها سميت بذلك؛ بسبب إرساله إياها لعبدالرحمن بن مهدي عليه رحمة الله تعالى، وهذه الرسالة تسمى الرسالة القديمة أو الرسالة العراقية، وللأسف لم يصل لنا منها شيء، كل الذي نجده منها شذَرات منقولة هنا أو هناك في كتب أهل العلم كالإمام البيهقي رحمه الله تعالى، والإمام النووي، والزركشي في البحر المحيط، وغيرهم.

ثم لما سافر الشافعي رضي الله عنه إلى مصر، وأعاد النظر في بعض آرائه في الفروع الفقهية؛ إعادة النظر في بعض الفروع الفقهية لا بد أن يسبقها إعادة نظر في بعض الأصول الفقهية؛ فلذلك احتاج الإمام الشافعي رضي الله عنه إلى إعادة النظر في الرسالة القديمة، فاحتاج إلى تدوين القواعد الأصولية مرة أخرى، فاحتاج الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه إلى تدوين الرسالة مرة أخرى، وسمّيت هذه الرسالة التي دونها الشافعي رضي الله عنه بمصر: الرسالة المصرية أو الرسالة الجديدة، وأملاها الشافعي رضي الله عنه على كبار أصحابه المصريين وعلى رأسهم: الرّبيع بن سليمان المُرادي عليه رحمة الله.

وعكف عليها أئمة الشافعية بالشرح والتعليق والخدمة: فشرحها أبو بكر الصيرفي، والقفّال الكبير، وأبو محمد الجويني والد إمام الحرمين عليهم رحمة الله، بَيْدَ أن هذه الشروح كلها مفقودة؛ لم يصل لنا منها شيء؛ اللهم إلا بعض النقول في تصانيف أهل العلم، وطبعًا الإمام الشافعي رضي الله عنه لما وضع الرسالة لم يستوعب كل مسائل أصول الفقه، وإنما الرسالة كانت تلكم البداية الصعبة التي فتَقت أهمّ مسائل هذا العلم الشريف، وجاء مَنْ بعدَهُ فبينوا وأوضحوا وبسطوا هذا العلم المبارك، وتمايزت مدارسهم في ذلك كما سنبين إن شاء الله تعالى.

[مصنّفات الشّافعي الأخرى في أصول الفقه]:

والرسالة ليس هو المصنّف الوحيد للإمام الشافعي رضي الله عنه في أصول الفقه، وإنما كتب الشافعي تصانيف في مسائل أصولية خاصة؛ منها مثلًا:

- كتاب إبطال الاستحسان؛ للرد على السادة الحنفية في مسألة الاستحسان.

- وكتاب: جماع العلم؛ لإثبات حجّية خبر الواحد ووجوب العمل به.

[المصنّفات بعد الشافعي في أصول الفقه]:

وتوالت التصانيف بعد الإمام الشافعي رضي الله عنه:

- فصنّف المُزَنِيُّ كتاب: القياس.

- وصنّف داود الظاهري كتاب: إبطال التقليد وإبطال القياس.

- وصنّف أبو العباس بن سرُيج كتاب: الردِّ على داود في إنكاره القياس، وكتاب الإعذار والإنذار.

- وصنّف عيسى بن أبان الحنفي كتابا في: خبر الواحد.

وتوالت التصانيف؛ بَيْدَ أننا نجدها في مسائل أصولية خاصة، ثم تمايزت طرق الأصوليين في البحث الأصولي، فظهرت عندنا مدرستان كبيرتان؛ المدرسة الأولى: سميت بمدرسة المتكلمين، والمدرسة الثانية: سميت بمدرسة الفقهاء، أو مدرسة الحنفية.

[أوّلا: مدرسة المتكلمين، وأهمّ المصنّفات فيها]:

مدرسة المتكلمين: اتجهت إلى تقرير القواعد الأصولية بطريقة موضوعية مجرّدة، دون النظر إلى الفروع المنقولة عن الأئمة، وحينما نقول ذلك لا بد أن نشير في هذا الصدد إلى عدة أمور:

الأمر الأول: أننا حينما نسميها مدرسة المتكلمين نعني بذلك أنّ غالب من كتب في هذه المدرسة كان ينتمي إلى علماء الكلام، ولا نعني بذلك أن الذين كتبوا في هذه المدرسة جميعَهم من علماء الكلام، لا وإنما غالب من كتب في هذه المدرسة من علماء الكلام.

الأمر الثاني: أننا حينما نقول أن أصحاب هذه المدرسة اتجهوا إلى تقرير القواعد الأصولية بطريقة موضوعية مجردة دون التفاتٍ إلى الفروع المنقولة عن الأئمة= لا نعني بذلك إلا الأغلبية.

ولا نعني بذلك أنهم قد أهملوا الفروع المنقولة عن الأئمة مطلقا، لا، بل كان بحثهم أصوليا، اعتمادهم أساسًا على تقرير القاعدة الأصولية بطريقة موضوعية مجردة، لكنهم اعتنَوا بتقرير طرائق أئمتهم في المسائل الأصولية وتحرير ذلك، وهذا مُتَبَدّ لكل أحد ينظر في كتبهم، لكن طبعا ذكر الفروع عندهم ليس على النحو الذي نجده عند المدرسة المقابلة.

[طبقات التّصنيف في مدرسة المتكلمين]: وإذا نظرنا إلى الطرق التي ألفت على هذه الطريقة، نجد أننا نستطيع أن نقسم طبقات أمهات التصانيف بهذه الطريقة إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: نجد فيها كتابين رئيسين:

- الكتاب الأول: كتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلّاني المالكي عليه رحمة الله المتوفى سنة 403 ه؛ وكتاب التقريب والإرشاد من أجل التصانيف، إن لم نقل هو أجل ما صُنِّف في هذا الفن، والتقريب والإرشاد ثلاثة تصانيف: التقريب والإرشاد الكبير، التقريب والإرشاد الأوسط، التقريب والإرشاد الصغير، وأيضاً من اختصاراته كتاب التلخيص لإمام الحرمين الجويني رحمه الله.

- الكتاب الثاني: كتاب العُمَد للقاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة 415 ه.

ثم انتهى المطاف بهذه الطريقة إلى ثلاثة كتب كانت مرجع هذه الطريقة، وهذه الطبقة الثانية من أمهات التصانيف في هذه الطريقة:

- الكتاب الأول في هذه الطبقة: كتاب المعتمَد لأبي الحسين البصري المعتزلي المتوفى سنة 435 ه.

- الكتاب الثاني: كتاب البرهان لأبي المعالي الجويني المتوفى سنة 478 ه.

- الكتاب الثالث: كتاب المستصفى لأبي حامد الغزّالي رحمه الله المتوفى سنة 505 ه.

[الطبقة الثالثة]: ثم جاء بعد ذلك عالمان جليلان ابتدرا لتلخيص هذه الكتب الثلاثة: كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري، وكتاب البرهان للجويني، وكتاب المستصفى للغزالي، العالمان هما: سيف الدين الآمِدِي، و فخر الدين الرازي.

[العالم الأوّل: فخر الدّين الرّازي]: فخر الدين الرازي اختصر هذه الكتب الثلاثة في كتاب سماه: المحصول، طبعا لما نقول اختصر لا يعني ذلك أنه مجرد اختصار، وإنما اختصار مع تحريرات وتدقيقات عميقة، ثم جاء مَنْ بعده فخدموا كتابه لأن ربنا جل وعلا قد وضع له القبول، فشرحوه واختصروه وشَرحَت المختصرات ونحو ذلك:

* فمن شروحات المحصول: شرح شهاب الدين القَرَافي المتوفى سنة 684 ه، وشرح شمس الدين الأصفهاني المتوفى سنة 688 ه.

* ومن اختصارات المحصول: اختصار تاج الدين الأرموي المتوفى سنة 656 ه، في كتاب سماه: الحاصل، واختصار سراج الدين الأرموي المتوفى سنة 682 ه، في كتاب سماه: التحصيل، كذلك يرى بعض شراح المنهاج: منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي، يرى بعض شرّاح المنهاج أن منهاج البيضاوي أيضا مختصر من المحصول للرازي.

منهاج البيضاوي ربّنا عزّ وجلّ وضع له قبولا كبيرا، وعكف عليه طلبة الشافعية وغيرُهم، فشرحه عديد من أهل العلم، وأشهر شروحه: شرح التقي السبكي والتاج السبكي؛ المسمى الإبهاج في شرح المنهاج، التقي السبكي كتب في هذا الكتاب إلى مقدمة الواجب، ثم مات قبل أن يتم الكتاب، فأكمله ولده التاج السبكي، والشّرحان مطبوعان في كتاب واحد؛ لأنّه شرحٌ واحد. كذلك من أشهر شروحه شرح العلامة جمال الدين الإسنوي المسمى بـ نهاية السّول شرح منهاج الوصول.

[العالم الثاني: سيف الدّين الآمدي]: العالم الثاني الذي اختصر كتب الطبقة الثانية: المعتمد، والبرهان، والمستصف، هو الإمام سيف الدين الآمدي عليه رحمة الله، في كتاب سماه: الإحكام في أصول الأحكام.

ثم جاء بعده أبو عمرو بن الحاجب فاختصر الإحكام في كتاب سماه: منتهى السُّول والأمل في علمي الأصول والجدل. ثم اختصر منتهى السّول بكتاب: مختصر المنتهى (مختصر ابن الحاجب)، وقد وضع الله عز وجل له قبولا كبيرا، وعكف عليه الشافعية والمالكية وغيرهم، وكثرت شروحه، وأشهر شرحين له:

- شرح العضُد الإيجي المطبوع باسم: شرح العَضُد الإيجي على مختصر ابن الحاجب.

- وشرح التاج السبكي المطبوع باسم: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب.

ملحوظة: وهنا وهْم قد يسري أن رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب مشترك بين السبكيين أيضاً كما أن الإبهاج مشترك بينهما، الإبهاج الذي هو مختصر منهاج الوصول، وهذا ليس بصحيح؛ فكتاب رفع الحاجب كله للتاج السبكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الابن، ليس الأب، الأب ليس له شيء في رفع الحاجب، لكن الذي سرى بهذا الوهم أن التاج السبكي ذكر في طبقات الشافعية الكبرى في ترجمة أبيه أن أباه قد كتب قطعة من شرح مختصر ابن الحاجب، وطبعا التاج السبكي نفسه ذكر أن هذه القطعة كانت مفقودة حتى في زمانه، يعني حتى تاج الدين السبكي الذي له من الاعتناء بتصانيف والده ما له، لم يجد هذه القطعة، لم يقف على هذه القطعة، فهذه القطعة أصلا مفقودة من زمان التاج السبكي رحمه الله تعالى، والذي بين أيدينا الآن رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب كله للتاج السبكي رحمه الله تعالى.

[كتاب جمع الجوامع للتاج السّبكي]:

ثم صنّف التاج السبكي متناً رائعاً محرّرًا سماه: جمع الجوامع، وجمع فيه زُبدة ما في: شرحيه على المنهاج، وعلى مختصر ابن الحاجب، وطبعا هذا نصّ عليه في مقدمة جمع الجوامع.

وهذا يُبطِل لك ما شاع في كتب بعض المعاصرين من أن جمع الجوامع منتمٍ لمدرسة المتأخرين، ليس منتميا لمدرسة المتأخرين؛ هذا خطأ، جمع الجوامع منتمٍ لمنهج مدرسة المتكلمين، وليس على منهج مدرسة المتأخرين، لأنه نصّ أصلا في مقدمة الكتاب؛ في مقدمة جمع الجوامع على أن جمع الجوامع فيه زبدة ما في الشرحين، والشرحان على مدرسة المتكلمين، كذلك الذي ينظر في منهج تاج الدين السبكي رحمة الله عليه في جمع الجوامع يجد أنه على طريقة المتكلمين ليس على طريقة المتأخرين.

[ثانيا: مدرسة الفقهاء، وأهمّ المصنّفات فيها]:

[منهجها]: تأتي معنا المدرسة المقابلة التي هي مدرسة الفقهاء أو مدرسة الحنفية، وهذه المدرسة لها منهج مخالف للمدرسة السابقة، هذه المدرسة اعتنت باستخراج القواعد الأصولية من الفروع المنقولة عن أئمتهم بطريق الاستقراء، يعني مثلا: لكي يصل الأصولي الحنفي لأصول إمامه؛ أصول الإمام أبي حنيفة رحمه الله مع أصحابه أبي يوسف ومحمد بن الحسن وزُفَرَ بن هُذيل، كانوا يستقرؤون الفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة عليهم رحمة الله.

يعني أضربُ لك مثالا يوضِح المقال: قضية تعارض فتوى الصحابي مع روايته، هل نقدِّم فتواه أم نقدم روايته؟ الأصولي الحنفي حتى يصل لرأي الإمام أبي حنيفة في هذا الأصل عليه أن يستقرئ جميع الفروع الفقهية التي تخضع لهذا الأصل، وطبعا هذه عملية لا يقوم بها إلا إمام عبقري، لأنك تستقرئ مليوناً ومئتي ألف فرع فقهي من أجل أن تبحث عن هذه القضية، وطبعا أنت لن تجد في كل الفروع الفقهية نصوصا، لكن أنت لا بد أن تنظر في كل الفروع الفقهية، وبعد ذلك تنظر للفروع الفقهية التي تخضع لهذه القاعدة، ثم تنظر كيف تعامل معها الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه.

[مثال تطبيقي]: تنظر في كتاب الطهارة؛ سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا أولاهن بالتراب.، طيب، سيدنا أبو هريرة روى الغَسل سبعا من ولوغ الكلب، طيب، أبو هريرة رضي الله عنه أفتى بالغَسل ثلاثاً، سيدنا أبو هريرة أفتى بالغسل ثلاثا، طيب هنا يوجد تعارض ناشئ بين الرواية والفتوى؛ روى الغسل سبعا وأفتى بالغسل ثلاثا، طيب ماذا نقدم هنا؟ أنقدم الرواية على اعتبار أنّ الحجة في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قول غيره؟ أم نقدم الفتوى لأن أبا هريرة لا يفتي بخلاف الحديث إلا إذا قام عنده دليل قطعي على النسخ؟ يعني هكذا قالوا.

[مثال تطبيقي آخر]: طيب السيدة عائشة رضي الله عنها روت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيما امرأة نُكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. هذا في إبطال النكاح بلا ولي، لكن السيدة عائشة رضي الله عنها قد رُوِيَ عنها، أو لا نقول: روي عنها، بل نقول: ثبت عنها؛ لأنه أثر إسناده صحيح، بأنها زوجت ابنة أخيها، طيب أوّلا هي زوجت؛ تولت عقد النكاح أم لم تتوله -هذا له مجال آخر-، ولكن الحنفية فهموا من هذا الأثر أنها تولت عقد النكاح، فقالوا: يوجد هنا تعارض بين رواية عائشة رضي الله عنها وما عملت به! فنقدم الرواية على العمل أم لا؟

فيبدأ الأصولي الحنفي يستقرئ الفروع الفقهية التي تخضع لهذا الأصل، حتى يستطيع أن يصل إلى طريقة تعامل الإمام أبي حنيفة رحمه الله مع هذا الأصل، وهكذا صنع أئمة الحنفية في كل الأصول.

فالحاصل: أنّ طريقة أئمة السادة الحنفية في تقرير أصولهم هي استقراء الفروع المنقولة عن الأئمة واستخراج القواعد الأصولية منها.

[المصنفات على طريقة الفقهاء]: أقدم الكتب التي صنفت على هذه الطريقة، أو من أقدم الكتب التي صنفت على هذه الطريقة:

- كتاب: مآخذ الشرائع للإمام أبي منصور الماتريدي عليه رحمة الله.

- ثم جاء بعده الإمام أبو الحسن الكرخي صنف رسالة وجيزة في أصول الفقه سميت: بأصول الكرخي.

- إلا أننا نجد أن أول مصنَّف يحمل لنا تصورا ناضجا متكاملا عن أصول السادة الحنفية هو كتاب: الفصول في الأصول المشهور بأصول الجصّاص، وهو كتاب نفيس مبارك لا يستغني عنه طالب الأصول.

- ثم جاء بعده مفخرة تصانيف متأخري السادة الحنفية وهو: كنز الوصول إلى معرفة الأصول للعلامة فخرالدين البَزْدَوِيّ رحمه الله تعالى، والذي توّجه عبدالعزيز البخاري رحمه الله بشرح ماتع سماه: كشف الأسرار عن أصول البزدوي.

[المدرسة الثالثة: مدرسة المتأخرين، وأشهر المصنّفات فيها]:

[منهجها]: ثم ظهرت بعد ذلك مدرسة جامعة بين الطريقتين؛ وهي مدرسة المتأخرين، تجمع بين طريقتي مدرسة المتكلمين ومدرسة الحنفية.

ومن أشهر الكتب التي ألفت على هذه الطريقة:

- كتاب بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام، للإمام مظفّر الدين أحمد بن علي السّاعاتي رحمه الله، المتوفى سنة 694 ه، جمع فيه بين كتابَي: البزدوي كممثل لمدرسة الحنفية، والآمدي كممثل لمدرسة الجمهور أو مدرسة المتكلمين.

ملحوظة: هذا التصنيف تصنيف تاريخي لا ينبني عليه كثير نظر، لكن هو مجرد تأريخ لعلم الأصول، وهناك نزاع في ثبوته، هل فعلا هناك ثلاث مدارس لعلم أصول الفقه؟ أم أن هذا التصنيف لا وجود له؟ والأخذ والرد كثير في هذا الصدد والمقام يحتاج إلى بسط، لكن لا أرى أن أبسط في مقام دراسة الورقات.

[الفرق بين القاعدة الأصولية، والقاعدة الفقهيّة]:

يَحْسُنُ بنا أن نفرق الآن بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، طبعا أنت قد تبدّى لك أنه لا نظر في الفروع الفقهية إلا إذا كان المجتهد قد ضبط الأصول، يعني قد وضع أصوله التي تكون قانونا عاما ملزما له في النظر في الفروع، فهذا يدلك على أن القاعدة الأصولية سابقة الوجود على القاعدة الفقهية، إذًا القاعدة الأصولية وُضِعت أوّلا، ثم أُعملت هذه القاعدة الأصولية في الدليل الشرعي، فأخرج هذا الإعمال الأحكام الشرعية: الأحكام التكليفية، والأحكام الوضعية، ثم وجدنا أن ثمّ مجموعة من الأحكام تلتقي عند نقطة معينة وتشكِل حكما فقهيا كليا، هذا الحكم الفقهي الكلي سمي بعد ذلك بالقاعدة الفقهية. [فالحاصل]: أنه في الأول نشأت القاعدة الأصولية، القاعدة الأصولية أعملناها في الدليل فأخرجت الأحكام الفقهية، الأحكام الفقهية المتشابهة جمعناها في حكم فقهي كليّ سمي بالقاعدة الفقهية.

طيب القاعدة الفقهية الآن ستلتبس بالقاعدة الأصولية، يعني عندما أقول لك مثلاً: الأمر للوجوب، الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب ما لم تأت قرينة صارفة، هذه قاعدة أصولية أم فقهية؟ كذلك: لما أقول لك: المشقة تجلب التيسير؛ هذه قاعدة أصولية أم فقهية؟ كذلك: الأمور بمقاصدها؛ قاعدة أصولية أم فقهية؟ أيضًا: اليقين لا يزول بالشك؛ قاعدة أصولية أم فقهية؟ أنت يمكن أن تقول: الأمر للوجوب هذه قاعدة أصولية؛ لأننا رأيناها في كتب أصول الفقه، الأمور بمقاصدها قاعدة فقهية؛ لأننا رأيناها في كتب القواعد الفقهية، لكن نحن نريد معيارا نميز به بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية.

[وجوه التفريق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية]:

الوجه الأوّل: من جهة الموضوع، أفرّق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهيّة من جهة الموضوع، فموضوع القاعدة الأصولية: الدليل الشرعي، أما القاعدة الفقهية فموضوعها: أفعال المكلفين.

[مثال]: حينما أقول لك القاعدة الأصولية تقول: الأمر المجرّد عن القرائن يقتضي الوجوب، هذه القاعدة موضوعها كل دليل

شرعي قد جاء فيه صيغة أمر مجردة عن القرائن، لكن حينما أقول لك: القاعدة الفقهية التي تقول: المشقة تجلب التيسير، موضوع هذه القاعدة فعلُ المكلف الذي قد تعتريه المشقة التي تستتبع تيسيرا. لما أقول لك: الأمر محمول على الوجوب؛ لو فرضنا ان هذه قضية منطقية، هذه القضية المنطقية لها موضوع ومحمول، أين موضوع هذه القضية المنطقية؟ المحكوم عليه في هذه القضية؟ الأمر، طيب، المحكوم به: الحمل على الوجوب، إذن موضوع هذه القاعدة الأصولية إنما هو: الأمر، لكن موضوع القاعدة الفقهية إنما هو: فعل المكلفين.

الوجه الثاني: من جهة الدِلالة، فالقاعدة الأصولية: لا تدل على الحكم بذاتها، وإنما تدل على الحكم بواسطة، أما القاعدة الفقهيّة: فإنها تدلّ على الحكم بذاتها.

[مثال]: أنا حينما أقول لك: الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب، هل هذه القاعدة تدلك بذاتها على وجوب الصلاة؟ لا، لا تدل على وجوب الصلاة، وإنما متى تدل على وجوب الصلاة؟ تدل على وجوب الصلاة بضميمة الدليل التفصيلي إليها، بضميمة قول الله سبحانه: {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة} الآية؛ أقيموا أمرٌ، والأمر للوجوب، إذن الصلاة واجبة. وحينما أقوال لك: الأمور بمقاصدها، هذه القاعدة تدلّ بذاتها على وجوب النية في الصلاة مثلا، فهذه قاعدة فقهيّة.

الوجه الثالث: من جهة أسبقية الوجود، أي القاعدتين سابقة الوجود الذهني؟ قطعا القاعدة الأصولية سابقةُ الوجود الذهني على القاعدة الفقهية؛ ذلك أن المجتهد لن ينظر أصلا إلى الفروع الفقهية إلا وَفق أصول معينة، يحتاج أن يضع الأصول، وبعد ما يضع الأصول يُعْمِلُ هذه الأصول أو القوانين العامة في الأدلة الشرعية، وبعد ما يعمل هذه القواعد في الأصول الشرعية يُخْرِج هذا الإعمال الأحكام الشرعية، بعد ذلك نجمع هذه الأحكام الشرعية في أحكام كلية فتنشأ القاعدة الفقهية.

إذًا القاعدة الأصولية سابقة الوجود الذهني على القاعدة الفقهية؛ لأن القواعد الأصولية عبارة عن القيود والقوانين التي يأخذها المجتهد على نفسه قبل النظر في الأصول، لكن القاعدة الفقهية حكم فقهي كلي يجمع فروعا شتى من أبواب كثيرة من أبواب الفقه.

[الفرق بين القاعدة الفقهيّة والضابط الفقهي]:

القاعدة الفقهية: حكم فقهي كلي يجمع فروعا شتى من أبواب كثيرة من أبواب الفقه، أما الضابط الفقهي: فهو حكم فقهي كليّ يجمع فروعا شتى من باب واحد من أبواب الفقه، هذا هو الأصل كما ذكر الإمام ابن لجَيْنٍ رحمه الله في الأشباه والنظائر، وأيضا فرّق بذلك الإمام التاج السبكي رحمه الله تعالى في الأشباه والنظائر.

لما أقول لك مثلا: الأمور بمقاصدها، هذه القاعدة تجمع فروعا شتى من أبواب كثيرة من أبواب الفقه، فهذه نسميها قاعدة أم ضابطا؟ نسميها قاعدة، لكن لو قلت لك مثلا: ما جاز في فرائض الصلاة جاز في نوافلها، هذا ضابط لا نسميه قاعدة على مقتضى اصطلاح التاج السبكي وابن لجين وغيرهما، لماذا قلنا: ما جاز في فرائض الصلاة ضابطٌ وليس قاعدة؟ لأنه يجمع فروعا شتى من باب واحد من أبواب الفقه.

فائدة: لكن نعلم أيضا أن جماعة من الفقهاء يتسمّحون فيستعملون القاعدة بمعنى الضابط، يأتي مثلا عنده ضابط؛ يقول لك: القاعدة العشرون، وهذا واقع في كتب بعض الحنابلة.

[الفرق بين القاعدة الفقهيّة، والنظرية الفقهيّة]:

[نشأة النظرية الفقهية]: النظرية الفقهية مصطلح لم ينشأ في التصنيف إلا مع غزو القوانين الوضعية لبلاد المسلمين، لما نُحِّيَتِ الشريعة الإسلامية الغراء من محاكم المسلمين بسبب أهل الفجور الذين تجبروا على المسلمين، اضطُر علماء المسلمين إلى المقارنة بين الشريعة والقانون، ليُبينوا محاسن الشريعة لمن لا نظر عندهم، لكن لما جاءوا يقارنون بين الشريعة والقانون، وجدوا أن طريقة الفقهاء الفرنسيين - المدرسة التي غزت بلاد المسلمين؛ أقصد: الغزو القانوني - مختلفة عن مدرسة علماء الشريعة في تناول المسائل؛ فعلماء الشريعة عندهم طريقة الترتيب التبويبي في بحث المسائل الفقهية، فمثلا نرتب هكذا: عقد البيع، عقد الإجارة، عقد العَاريّة، ونحو ذلك.

الفقهاء الفرنسيون عندهم في شرح مواد القانون الفرنسي هذه الطريقة أيضا، لكن عندهم طريقة ثانية شبه طريقة أو علم القواعد الفقهية عندنا، نحن عندنا بجانب علم الفقه علم القواعد الفقهية؛ نجمع الأحكام الفقهية الكلية التي تجمع فروعا شتى من أبواب الفقه، لكن هم عندهم طريقة مشابهة لعلم القواعد الفقهية لكن اسمها النظريات الفقهية، هذه النظرية الفقهية أوسع نطاقا من القاعدة الفقهية، يعني مثلا: أنا أريد أن أجمع أحكام العقود في الشريعة، أنا لن أتكلم عن عقد البيع؛ عقد الإجارة؛ عقد العاريّة؛ عقد الهبة إلى آخره. لا، أنا أجمع طريقة الشريعة في التعامل مع العقد، عندما أجمع هذه الطريقة من كل أبواب العقود، يصبح اسمها نظرية العقد في الشريعة، أيضا الفقهاء الفرنسيون في أوروبا كانوا يعملون نفس الشيء على القانون الفرنسي.

يجمع طريقة المشرّع الفرنسي- إن جازت اللفظة- لأنه يشرّع لهم لنا، لا شرع لنا إلا شرع الله تعالى، طريقة المشرّع الفرنسي في التعامل مع العقد: حد العقد، صيغة العقد، شرائط الانعقاد، أنواع العقود، عيوب الرضا، آثار العقد، أحكام الفسخ وهكذا.

نحن أيضا لما غزت هذه القوانين الوضعية بلادنا اضطُررنا إلى أن نعمل نظرية العقد في الشريعة، نظرية الضمان في الشريعة، نظرية الضرورة في الشريعة، نظرية الإثبات في الشريعة. طيب أنت كيف ستحضر نظرية الإثبات هذه؟ ستبحث في كل أبواب العقود، وأبواب الجنايات؛ من أجل أن تجمع طريقة الشريعة في التعامل مع الإثبات، ولذلك تجد أن أفضل من صنّفوا في هذه النظريات هم الجامعون بين الدراسة الشرعية والدراسة القانونية، لذلك طلبة الحقوق يدرسون هذه النظريات في السنة الأولى من كلية الحقوق؛ نظرية المِلكية ونظرية العقد ونظرية الأهلية، وحتى فترة قريبة كانوا يدرسونها في الماجستير.

وحتى من الطرائف التي تروى في هذا: أن نظرية المال كانت تدرّس في تمهيد الماجستير في كلية الحقوق، وكان هنالك طالب- حتى نروّح جوّ الدرس قليلًا- طالب يدرس في نظرية المال أنواع المال، فالمال ينقسم في الشريعة إلى نوعين، أو من ضمن تقسيمات المال أنه ينقسم إلى نوعين: مال مُتقوّم و مال غير متقوم، فالطالب لم يكن قد درس أي شيء نهائيا ولا حاضر محاضرات، فطبعا لا يعرف كيف ينطق، فقال له الدكتور: اذكر أنواع المال؟ فقال: المال نوعان: مال مَتقوم ومال غير مَتقوم، فقال له الدكتور: ما تقوم بَقى وتريحنا، ورسب الولد. فالحاصل: أنهم في كليات الحقوق يدرسون هذه النظريات.

طيب أنت من الكلام الذي قلته، هل تستطيع أن تستنبط أيهما أوسع نطاقا: النظرية الفقهية، أم القاعدة الفقهية؟ طبعا النظرية الفقهية أوسع نطاقا من القاعدة الفقهية، النظرية الفقهية: عبارة عن تصور شامل يُستمدُّ من استقراء الأحكام الفرعية الجزئية، لكن القاعدة الفقهية: حكم فقهي كلي يجمع فروعا شتى من أبواب كثيرة من أبواب الفقه.

يعني أنا أقول لك: نظرية العقد، مثلا هذه النظرية تتكلم عن حد العقد، صيغة العقد، شرائط الانعقاد، أنواع العقود، عيوب الرضا، آثار العقد، فسخ العقد، أحكام فسخ العقد وهكذا، لكن أقول لك القاعدة الفقهية مثلا: المعصية لا تكون سببا للاستحقاق والحِل؛ هذه القاعدة الفقهية سيدخل تحتها فروع، صور، مثلا: كل عقد اشتمل على ما حرم الله لا يكون سببا لإباحة الآثار المترتبة على هذا العقد، عقد الغَرَر؛ عقد الربا لا يُرَتِّبُ آثاراً، إذا دلس البائع في بيعه على المشتري فباعه شيئا مَعيبا فالبيع غير نافذ، بل هو موقوف على إجازة المشتري، إلى آخر هذه الصور.

أنت لما تنظر إلى القاعدة والصور الداخلة تحتها؛ مثلا في كل قاعدة إنما هي جزء من نظرية العقد، إذًا القاعدة الفقهية أضيق نطاقا من النظرية الفقهية، النظرية الفقهية أوسع نطاقا من القاعدة الفقهية.

أنا لماذا أشرت لك للفرق بين النظرية الفقهية والقاعدة الفقهية؟

لأنك ستجد أن كثيرا ممن صنفوا في علم أصول الفقه من المعاصرين، إنما هم من الجامعين بين دراسة الشريعة ودراسة القانون، فتجري هذه الألفاظ على أسنّة أقلامهم، فأردنا أن نفرق بين القاعدة الفقهية والنظرية الفقهية.

هذه كانت مقدمة لدراسة علم أصول الفقه، تناولنا في هذه المقدمة ماهية علم أصول الفقه، ونشأة هذا العلم الشريف، وتدوينه، ومدارس الكتابة فيه، ثم فرقنا بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، والقاعدة الفقهية والضابط الفقهي، والقاعدة الفقهية والنظرية الفقهية،

نسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسر والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم، وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك، وأتوب إليك.

===

الدرس (٢)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذا هو الدرس الثاني من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله تعالى.

نشرع بإذن الله أيها الأحبة الكرام في قراءة متن الورقات، بعد أن قدّمنا المرة الماضية بمقدمة دراسية ممهّدة لدراسة هذا العلم الشريف، فنشرع الآن إن شاء الله تعالى في قراءة متن الورقات، وسوف نقرأ المتن مع الشرح بإذن الله، وهو شرح العلامة المحقِق جلال الدين المحلِي عليه رحمة الله.

[المتن]: قال المصنّف رحمه الله: بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد، فهذه ورقات قليلة تشتمل على معرفة فصول من

أصول الفقه، ينتفع بها المبتدئ وغيره.

[التّفريق بين كلام المصنّف وكلام الشّارح]:

قال المصنِّف رحمه الله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعدُ فهذه ورقات تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه. قال الشارح عليه رحمة الله: أما بعد فهذه ورقات قليلة تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه، ينتفع بها المبتدئ وغيره. طبعا نحن أثناء القراءة - بإذن الله- سندمج كلام المصنِّف والشارح، سنقرأ كلام المصنف مع كلام الشارح.

قال المصنّف رحمه الله: بسم الله الرحمن الرحيم. استهلّ إمام الحرمين عليه رحمة الله كتابه بالبسملة؛ اقتداءً بكتاب الله عز وجل. ولكن يَرِدُ هاهنا سؤال؛ لِمَ لَمْ يستهل إمام الحرمين رحمه الله كتابه بالحمدلة كما هو هدي النبي صلى الله عليه وسلم في مثل ذلك؟

أجاب الشرّاح والمحشون عن ذلك: بأنه لما كانت البسملة محقِّقة للغرض من الحمدلة= اكتفى بها إمام الحرمين عليه رحمة الله، فالغرض من الحمدلة إنما هو الثناء بالجميل على الله سبحانه وتعالى، فلما كانت البسملة محققة لهذا الغرض اكتفى بها إمام الحرمين عليه رحمة الله.

ذلك أنك حينما تقول: بسم الله الرحمن الرحيم فقد أثنيتَ على الله جل وعلا بالجميل، فطالما أنّ البسملة محققة لهذا الغرض الذي يُبتغى من الحمدلة اكتفى بها إمام الحرمين عليه رحمة الله.

طيب إذًا كان المصنِّف رحمه الله وطيب ثراه قد ابتدأ بالبسملة واستعاض بالبسملة عن الحمدلة، لمَ لم يصلّ على النبي صلى الله عليه وسلم؟

يوجّهُ فعل إمام الحرمين عليه رحمة الله [بأمرين]:

[الأوّل]: بأنه إنما ترك الصلاة على النبي صلى الله وعليه وسلم للاختصار، تركها للاختصار، فالورقات متن قليل، لا يصحُّ أن يكتب له مقدمة في نصف صفحة مثلا، فإنما ترك الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم للاختصار.

[الثاني]: وكذا يمكن توجيه صنيع إمام الحرمين عليه رحمة الله تعالى: بأنه وإن لم يكن قد أتى بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم خطًا، فيحتمل أن يكون قد أتى بها لفظًا، فيحتمل أن يكون إمام الحرمين عليه رحمة الله وهو يصنّف الورقات قال: اللهم صل وسلم على رسول الله، أو الصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وهكذا. فعدم وجودها في النقش لا يلزم منه أن إمام الحرمين عليه رحمة الله لم يأتِ بها.

[فالحاصل]: إذًا اكتفى إمام الحرمين عليه رحمة الله بالبسملة، ولم يأتِ بالحمدلة ولا بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. في الحمدلة= قلنا: لأن الغرض من الحمدلة متحقِّق في البسملة، وفي الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم= قلنا للاختصار، ويحتمل أن يكون قد أتى بها لفظا، وإن لم يأت بها خطا.

قال المصنّف رحمه الله: أمّا بعد.

أما بعد، هذا يسمّى فصل الخطاب، أما: تكون فيه عوضًا عن أداة الشرط، ومتعلَّق أداة الشرط، أي: أمّا هاهنا عِوَضٌ عن أداة الشرط الذي هو مهما، وما يتعلق بمهما. أصل الجملة: مهما يكن من شيء بعدُ، فكذا أو فأقول كذا.

إذًا أمّا هاهنا عوض عن مهما، وما تعلق بمهما، طيّب ماذا تعلق بمهما؟

تعلق بمهما: فعل الشرط، مهما يكن، يكن: فعل الشرط، من شيء: جارٌ ومجرورٌ متعلِّقٌ بالأداة أو متعلِّقٌ بفعل الشرط، مهما هاهنا عوض عن هذه الجملة: عن أداة الشرط، وفعل الشرط، ومتعلق فعل الشرط.

قال المصنّف رحمه الله: أمّا بعدُ، فـ

[حكم قرْن الفاء بجواب أمّا]:

قال المصنّف رحمه الله: أما بعدُ فهذه ورقات، وقَرْنُ الفاءِ بجواب أمّا: واجبٌ على طريقة البصريين، يجب عند البصريين أن تقول إذا قلتَ: أمّا كذا= أن تقترن الفاء بجواب أمّا، تقول: أما زيدٌ فموجود، فيجب أن تقترن الفاء بجواب أما؛ هذا عند البصريين. ولكن الذي يتأمّلُ في صنيع إمام الحرمين عليه رحمة الله في غير الورقات من كتبه، يجد أن إمام الحرمين لا يلتزم مذهب البصريين دائمًا، وإنما قد يحذف الفاء من جواب أمّا؛ جرياً على طريقة الكوفيين.

البصريون يوجبون أن تقترن الفاء بجواب أمّا، وإذا وُجِدَ شاهدٌ في العربية قد حُذِفَتْ منه الفاء فإنهم يبررون ذلك: إما بالضرورة الشعرية، أو بوقوع ذلك نادرًا، أو التقدير.

[توضيح مذهب البصريين في وجوب اقتران الفاء بجواب أمّا]:

يقول البصريون: إذا وجدت جواب أمّا غير مقترن بالفاء، فهذا شيء من أشياء ثلاث:

[الأوّل]: إما أن تكون ضرورة في الشعر: ويجوز في الشعر ما لا يجوز في غيره، أو يجوز في الشعر ما يقبُح في غيره وذلك كقول الشاعر:

فأمّا القتالُ لا قتالَ لديكمُ ،،، ولكنْ سَيْرًا في عِراض المواكبِ

فأمّا القتال لا قتال لديكم: هنا جواب أمّا قد جاء غير مقترن بالفاء، وَجَّهَ ذلك البصريون: بأن الفاء قد حُذِفَتْ من جواب أمّا هاهنا للضرورة الشعرية، وما يجوز في الشعر لا يجوز في غيره.

[الثاني]: أو أن يكون ذلك نادرًا: قد تحذف الفاء من جواب أمّا، ولكن يقع ذلك نادرًا، كما وقع ذلك في حديث البخاري؛ حديث النبي صلى الله عليه وسلم لما أخبرت عائشةُ رضوان الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الذين اعْتَقِتْ منهم بريرة قد اشترطوا الوَلاء، خرج وحمد الله جل وعلا وأثنى عليه وقال: أما بعدُ، ما بالُ أقوامٍ يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله. السياق يقتضي، لو نجري على طريقة البصريين: أما بعد، فما بال أقوام، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم قد حذف الفاء من جواب أمّا، وهذا نادرٌ على مقتضى مذهب البصريين.

[الثالث]: أو أن يكون ثمّ مقدّرٌ، وذلك كقول الله سبحانه:{فأما الذين اسودّت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم}، هل جواب الشرط هاهنا قد اقترن بالفاء؟ الظاهر: أنه لم يقترن، لكن قال البصريون: اقترن جواب الشرط بالفاء، ولكن صدرُ جواب الشرط قد قُدِّرَ: فأما الذين اسودّت وجوههم فيقال لهم أكفرتم بعد إيمانكم. فقدّر: فيقال لهم.

وعلى هذه الطريقة [طريقة البصريين] جماهير النحاة، ولذا قال ابن مالك رحمه الله:

وحذفُ ذِي الفـَا قَلَّ مِنْ نثرٍ إذا ،،، لمْ يَكُ قولٌ مَعَهَا قَدْ نُبِذَا

وحذف ذي الفا، يعني: وحذف هذه الفاء التي حقها أن تقترن بجواب أمّا: قَلّ مِن نثر إذا، أي: هو قليلٌ في النثر، إذا لم يكُ قولٌ معه قد نُبِذَا: أي: إذا لم نقدِّر قولاً.

[توضيح طريقة الكوفيين]:

أمّا طريقة الكوفيين: فإنهم مجوّزون لأن تُحذَف الفاء من جواب أمّا، الكوفيون لا يوجّهون هذه الشواهد التي ذكرنا بالتوجيهات المذكورة، يعني أنت إذا قلت: زيد موجود، البصريون يقدِّرون: فأقول موجود، لا بد أن تقترن الفاء عندهم بجواب أمّا: إمّا بأن نقدِّر قولا ،أو أن يكون ذلك ضرورة في الشعر، أو في النثر على ندرة، لكنْ الكوفيون يقولون: لا، لا يُشترط أن تقترن الفاء بجواب أما.

ومن جميل ما يُروى في ذلك: أن الشيخ محمد بخيت المطيعي عليه رحمة الله، مفتي الديار المصرية، وواحدٌ من أكابر السادة الحنفية، كان يُناظِرُ رجلًا، فكان الشيخ يتكلم فقال: فأمّا كذا كذا، يعني حذف الفاء من جواب أما، فأراد المُناظِرُ أن يُحْرِجَهُ فقال: أين الفاء في جواب أمّا أيها الشيخ؟ فأجابه الشيخ على البديهة: ذهب بها الكوفيون فافهم يا بصري! ذهب بها الكوفيون فافهم يا بصري! ، عليه رحمة الله.

[فالحاصل]: أنّ أمّا بعدُ فهذه ورقات، الفاء مقترنة على طريقة البصريين وجوبًا، وعلى طريقة الكوفيين جوازًا.

طيب، لماذا هذه الشّقشقة اللغوية في كتاب من كتب أصول الفقه؟ هل هذا خروج بالكتاب عن غرضه؟

[والجواب]: لا، إنما أنا أردت أن أنبّهك على ذلك؛ لأنه يقع ذلك في كلام أهل العلم، وهو واقعٌ شائعٌ كثيرٌ، لدرجة أن بعض أهل زماننا يخطِّئ هذا الأسلوب؛ يقول هذا لحنٌ، هذا خطأٌ غير معروفٍ عند العرب، هذا الذي يُحكم عليه بأنه خطأ: هذه طريقة الكوفيين، لدرجة أن بعض المعاصرين ممن ألف في أخطاء اللغة العربية المعاصرة وضع هذا التعبير، وهذا جُهُولٌ عن طريقة

الكوفيين، وجُهُولٌ عن صنيع كثير من أهل العلم في ذلك، ومنهم إمام الحرمين عليه رحمة الله.

قال المصنّف رحمه الله: أمّا بعد، فهذه ورقات.

فهذه: الإشارة هاهنا إلى ماذا ؟ هل يُشِيرُ إمام الحرمين عليه رحمة الله إلى:

- ألفاظ الورقات الدالة على المعاني؟

- أو يشير إلى المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ؟

- أو يشير إلى النقوش، أي: هذا الرَقْم الذي تراه، الدالة على الألفاظ الدالة على المعاني؟

- أو يشير إلى الثلاثة معًا: الألفاظ، والمعاني، والنقوش؟ 5

- أو يشير إلى الألفاظ والمعاني؟

- أو يشير إلى الألفاظ والنقوش؟

- أو يشير إلى المعاني والنقوش؟

هذه احتمالات سبعة مشهورة عند أصحاب الحواشي؛ أوردها العلامة الجرجاني رحمه الله واختار منها أن الإشارة هاهنا: إنما هي للألفاظ.

[دلالة الإشارة]:

طيّب، إمام الحرمين عليه رحمة الله وهو يكتب مقدمة الورقات: يشير إلى الألفاظ، هذه الألفاظ مستحضَرةٌ في ذهن إمام الحرمين، واسم الإشارة أصلا موضوع في لغة العرب لمُشار إليه محسوس، يعني إذا قلت: هذا قلمٌ، لا بد أن يكون المشار إليه محسوسًا، مرئيًا، لكن هل يصحّ أن أفتح يدي وأقول لك: هذا قلم! طيب أين القلم؟! تقول: في دماغي! لا، لا يصح، المشار إليه لا بدّ أن يكون محسوسا. اسم الإشارة أصلًا موضوعٌ للمحسوس المرئي في لغة العرب في الأصل. فكيف يشير إمام الحرمين عليه رحمة الله إلى الألفاظ المستحضرة في ذهنه وهي ليست محسوسة؟

أجاب عن ذلك الشراح وأصحاب الحواشي: بأن إمام الحرمين عليه رحمة الله؛ بأنه لقوّة استحضاره لهذه الألفاظ ألفاظ الورقات، إنما نزّلها منزلة المحسوس؛ لقوة استحضار إمام الحرمين لألفاظ الورقات كأنها موجودة، وإنما هي في الحقيقة مستحضَرةٌ في ذهنه.

[قال رحمه الله]: ورقات. ورقات: جمع مؤنث سالم، وجموع السّلامة عند سيبويهِ وابن السّراج إنما هي من جموع القلة، فأراد إمام الحرمين رحمه الله وطيّب ثراه أن يُلمِحَ إلى قلة هذه الورقات.

قد يظنُّ الطالب أن علم أصول الفقه علم عسير لا يُتَنَاولُ إلا من المطوّلات، فكأنّ إمام الحرمين رحمه الله أراد أنْ يُعْلِمَ أن هذا العلم الذي أخذتَ عنه هذه النظرة، أنه علم عسيرٌ لا يُؤخذ إلا من المطولات= ها أنا قد يسّرتُ لك هذا العلم الذي يُشاعُ عنه أنه عسيرٌ في ورقات.

عندما تقرأ: ورقات، وتميز جمع المؤنث السالم، وتعرف أنّ ورقات جمع من جموع القلة، وتعلم أنه جمع من جموع القلة تنشط نفسك إلى دراسة الورقات.

فكأن إمام عليه رحمة الله اقتدى في ذلك بكتاب الله جل وعلا، كما قال الله سبحانه: {كُتِبَ عليكم الصيام كما كُتِبَ على الذين من قبلكم لعلكم تتقون، أياماً معدودات}. فوصف ربنا جل وعلا الشهر الكامل بأنه أيام معدودات؛ تنشيطًا للمكلفين على امتثال أمر الله سبحانه؛ فأراد إمام الحرمين رحمه الله بهذا الذي قاله، باستعمال صيغة المؤنث السالم، أن يُلمِحَ إلى قلة هذه الورقات.

[توضيح مراد الشّارح من قوله: قليلة، بعد قول المصنّف: فهذه ورقات]:

[قال الشّارح رحمه الله]: قليلة، قليلةٌ: من كلام الشارح المحقق، طيب طالما أن إمام الحرمين رحمه الله قد استعمل صيغة جمع المؤنث السالم، تلكم الصيغة التي تدل على القلة؛ لأن جمع المؤنث السالم من جموع القلة، ما الحاجة أن يقول الشارح المحقق قليلةٌ؟ هذا مفهوم بالطبع من كلام إمام الحرمين، هل هذا من قبيل الحشو والتّكرار؟

[والجواب]: خذ هذه القاعدة في التعامل مع مصنّفات جلال الدين المحلي : جلال الدين المحلي عليه رحمة الله رجلٌ دقيقٌ يعمل

بميزان دقيق في صبّ الألفاظ على الأوراق، لا يحبّ الكلام الكثير، معظم مصنفاته مختصرة محرّرة، فالجلال المحلي ينتقي ألفاظه بعناية، فإذا وجدتَ لفظةً فاعلم أن لها مدخلا في إقامة المعنى.

[وكلامه يوجّه من ثلاثة أمور]:

[الأول]: فلما قال: قليلة= أراد أن يُبينَ لك عن مراد إمام الحرمين عليه رحمة الله. هل دِلالة جموع السلامة على القلة يعرفها كل أحد؟ لا بالطبع، قد يكون الطالب الذي سيقرأ الورقات لا يعلم أنّ جموع السلامة من جموع القلة، فأراد الشارح رحمه الله أن يُعْلِمَهُ بذلك.

[الثاني]: كذلك يُوجّهُ صنيع الجلال المحلي؛ بأنه أراد: أن يُبيّنَ للطالب أن هذا الجمع الذي هو من جموع القلة قد استُعْمِلَ على بابه، صحيحٌ أن جمع المؤنث السالم من جموع القلة، لكنْ قد يخرج عن هذا الاستعمال.

قد يتوهم طالب العلم أن إمام الحرمين قد استَعْمَلَ هذا الجمع على غير ذلك، فأراد الشارح المحقق عليه رحمة الله أن يدفع ذلك التوهم، وأن يُبَيّنَ لك أن هذا الجمع إنما استُعْمِلَ على بابه.

[الثالث]: كذلك يُوَجّهُ صنيع الجلال المحلي عليه رحمة الله بأنه قد يكون القارئُ غيرَ معتقدٍ لمذهب سيبويهِ وابن السّراج في المسألة، أنا قلتُ أنّ جموع السلامة من جموع القلة عند سيبويه وابن السّراج، يعني حين أقول لكَ عند سيبويه وابن السّراج، يعني ثمّ مخالفٌ أو لا؟ ثمّ مخالف، قد يكون قارئُ الورقات معتقِداً لمذهب مخالف سيبويهِ في المسألة، فأراد الجلال المحلي رحمه الله أن يُبْرِزَ مقصود إمام الحرمين لكل أحد.

قال المصنّف رحمه الله: تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه.

تشتمل: أي: تتضمن، تتضمن هذه الورقات.

[إعراب جملة: تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه]: [فيها ثلاثة أوجه]

[الأوّل]: جملة: تشتمل: في محل رفع صفة، ما صفة هذه الورقات؟ مشتملةٌ على معرفة فصول من أصول الفقه. خذ هذه القاعدة: الجمل بعد النكرات المحضة صفات، وبعد المعارف المحضة أحوال، أنا حين أقول لك: قابلتُ رجلاً شعرُهُ طويلٌ. هذه الجملة. شعره طويل؛ شعره: مبتدأ، طويل: خبر، هذه الجملة وقعت بعد نكرة أو وقعت بعد معرفة؟ نكرة، رجلاً نكرة، إذًا الجملة بعد نكرة: في محل رفع صفة، هذا معنى قول أهل العلم: الجمل بعد النكرات المحضة صفات، كما في قول الشاعر:

وَفَيْتُ وفي بعضِ الوفاءِ مَذَلَّةٌ ،،، لآنِسَةٍ في الحَيِّ شيمتُها الغدرُ

ما صفة هذه الآنسة؟ شيمتها الغدر، إذًا شيمتها: مبتدأ، والغدر: خبر، والجملة وقعت بعد نكرة أم وقعت بعد معرفة؟ لآنسةٍ، نكرة، إذًا الجمل بعد النكرات صفات، وبعد المعارف أحوال.

[فهنا]: جملة: فهذه ورقات تشتمل؛ ورقات نكرة أم معرفة؟ نكرة، إذًا جملة تشتمل في محل رفع صفة، لأن الجمل بعد النكرات المحضة صفات.

[الوجه الثاني]: ويجوز أيضًا أن تكون خبرًا ثانيا، هذه ورقات مشتملة.

[الوجه الثالث]: ويجوز كذلك: أن تكون مؤسِّسة لمعنى جديد؛ فتكون جملة استئنافية، والجمل الاستئنافية كما تعلمون: لا محلّ لها من الإعراب.

[فالحاصل]: أنه يجوز أنّ في جملة: تشتمل ثلاثة أوجه: يجوز أن تكون صفة؛ يجوز أن تكون الجملة صفة لورقات، أو خبرًا ثانيا، أو جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب.

[هل تشتمل، أي: تتضمّن، الورقات المعرفة]

هل الورقات تتضمّن المعرفة؟ إنما المعرفة في الذهن! هل الورقات تتضمّن المعرفة، تضمن الكلّ لجزئه؟ هل المعرفة جزء من الورقات؟

[الجواب]: بالطبع لا، التعبير على ظاهره هكذا لا يصح. [وتوجيهه]: أنّ الورقات تتضمن سبب المعرفة، فثمّ مقدّرٌ هنا؛ تشتمل على سبب معرفة فصول من أصول الفقه.

طيب طالما إنما يوجد مُقدّر وهو قولنا: سبب، طيب لماذا يقل إمام الحرمين: تشتمل على سبب معرفة فصول من أصول الفقه؟ خلاص، كان ارتحنا ولم نُجْر هذه الإشكالات، لماذا لم يُظْهِرْ هذا المقدّر؟

الجواب لغرضين:

الغرض الأول: الاختصار، الاختصار محمود إذا عُلِمَ المقدّر بقرينة.

ثانيا: التدريب؛ أن يدرّب الطالب، ويمرّنه على أن يُجْرِيَ مثل هذا في نظائره، أي: الأساليب التي تشبهه، إذا رأى التعبير ظاهره غير مستقيم يحتاج إلى تقدير، يعني مثلا نحن حينما نقرأ قول الله عز وجل: {فاسأل القرية}، هل سيذهب السائل يسأل الجدران، الأبنية؟ لا، ولا بد هاهنا من تقدير؛ أي: فاسأل أهل القرية، فأراد إمام الحرمين عليه رحمة الله أن يدرب طالب العلم على إجراء مثل ذلك.

قال المصنّف رحمه الله: فصول من أصول الفقه.

فصول: جمع فصل، والفصل في اللغة: الحاجز بين الشيئين، أقول مثلا: الحائطُ فَصْلٌ بين زيد وعمرو، أي: الحائط حاجز ما بين زيد وعمرو، أما الفصل في اصطلاح المصنفين: فهو اسم لجملةٍ من العلم مشتملةٍ على مسائلَ غالباً.

طريقة أهل العلم في التصنيف: حسن الترتيب والتبويب، يقسمون تصانيفهم إلى كتب، ثم يقسمون الكتب إلى أبواب، ثم يقسمون الأبواب إلى فصول، ثم يقسمون الفصول إلى مسائل وهكذا، وهذه الطريقة تجعلك لا تملّ من الكتاب. نحن نجد هذا في السفر، إذا كنتَ راكبًا في القطار فجاءت عليك محطة ثم محطة ثم محطة، لا تملُّ نفسك من السفر، لكنْ لو أنّ الطريق هكذا قطعة واحدة تسأمُ من السفر، فلو أننا تخيلنا الكتاب قطعة واحدة، لا فيه حُسْنُ تبويبٍ ولا ترتيب ولا نحو ذلك تملّ من الكتاب، فأراد أهل العلم أن يزيلوا هذا الملل بحسن الترتيب.

وقوله: من أصول الفقه: أي: من ذلك العلم الذي عَلَمُهُ أصول الفقه، أي: الذي سُمِّيَ بأصول الفقه.

[قال الشّارح رحمه الله]: ينتفع بها المبتدئ وغيره.

غرض الشارح عليه رحمة الله [بهذه العبارة]: أن يدفع توهمًا، لمّا إمام الحرمين يقول: هذه ورقات، وأنت تفهم من ذلك القلة، أنت تقرأ جمع السلامة، وجموع السلامة دالة على القلة، إذًا هذه ورقات قليلة، ويُؤكِد الشارح هذا المعنى بقوله: قليلة، قد يظن ظانٌ أن هذه الورقات لا فائدة منها، قد تُوهِمُ القلةُ الحقارة، فأراد الجلال المحلِي رحمه الله أن يدفع عنك هذا التوهّم ويقول: ينتفع بها المبتدئ وغيره.

وغيره: غير المبتدئ، أهل العلم يُقسِمُون الطالب إلى ثلاث مراتب:

- مبتدئٌ: المبتدئ من لا يقدر على تصوير المسألة.

- متوسطٌ: المتوسط من يقدر على تصوير المسألة، لكنه لا يقدر على التدليل.

- منتهٍ: المنتهي هو من يقدر على التصوير، والتدليل، ثم على دفع الشبهة.

[سؤال]: انتفاع المبتدئ بالورقات واضحٌ؛ لأن الورقات أصالةً لم تكتب إلا للمبتدئ، طيب كيف يكون انتفاع غيره؟

[والجواب]: انتفاع غير المبتدئ: قد يكون بالتذكر لما فاته، قد تنِدُّ عن ذهنه مسألة فيتذكرها، أو أن الورقات تجمع له شتات المسائل المتناثرة في المطولات، فينتفع بها أيضًا المتوسط والمنتهي.

نشرع إن شاء الله تعالى في المرة القادمة في قول المصنف: وذلك مؤلفٌ من جزأين.

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك..

===

الدرس (٣)

الحمدُ لله، والصّلاة على رسول الله، أما بعد فهذا هو الدّرس الثالث من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني

رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مثواه، ونفع بعلومه في الدارين، آمين.

[المتن]: قال المصنِّف والشارح عليهما رحمة الله:

وذلك، أي: لفظ أصول الفقه، مُؤَلَّفٌ من جُزأين مفردين: أحدهما أصول، والآخر الفقه، من الإفراد المقابل للتركيب، لا التثنيةِ ولا الجمع. والمؤلف يُعرف بمعرفة ما ألف منه.

فالأصل الذي هو مفرد الجزء الأوّل: ما يُبنى عليه غيرُه، كأصل الجدار، أي: أساسه، وأصل الشجرة: أي: طرفها الثابت في الأرض.

والفرع الذي هو مقابل الأصل: ما يبنى على غيره، كفروع الشجرة لأصلها، وفروع الفقه لأصوله.

[تعريف أصول الفقه باعتبار النّظر إلى مفرديه]:

الشرّح: يشرَع المصنف رحمه الله الآن في بيان ما يسمّى بالتعريف الإضافي لأصول الفقه، وذلك لأن الأصوليين يُعرّفون أصول الفقه باعتبارين: باعتبار النظر إلى مُفردَيه، وباعتباره لقبًا لهذا العلم الشريف، والاعتبار الأول: هذا الذي يشرع فيه المصنِّف الآن.

قال المصنّف رحمه الله: وذلك: ذلك، اسم إشارة موضوع في العربية للإشارة للبعيد.

ما الذي يُلجِئ إمام الحرمين رحمه الله وطيب ثراه أن يشير باسم الإشارة الموضوع للبعيد رغم أن مرجع اسم الإشارة إنما هو قريب، ذلك أنه واقع في الجملة السابقة، ذلك أنه قال في الجملة السابقة: أما بعد، فهذه ورقات تشتمل على فصول من أصول الفقه، ثم أشار إليه فقال: وذلك مُؤلف من جزأين مفردين، والحاجة لاستعمال اسم الإشارة الموضوع للبعيد، رغم أن مرجع اسم الإشارة قريب؟

[والجواب]: إنما الحاجة إلى ذلك أن إمام الحرمين رحمه الله قد أجرى في كلامه: استخدامًا، والاستخدام: فنّ عند البلاغيين يُراد به: أن يُؤتى بلفظ له أكثر من معنى، ويُراد به أحد معاني هذا اللفظ، ثم يُعاد الضمير عليه أو يُشار إليه، لا بالمعنى المستخدم أوّلا، وإنما بمعنى آخر.

وذلك كقول الله سبحانه: }فمن شهد منكم الشهر فليصمه{، }فمن شهد منكم الشهر{، أي: فمن شهد منكم الهلال، فاستعمل ربنا جل وعلا لفظة الشهر بمعنى الهلال، ثم أعاد الضمير عليها في قوله سبحانه وتعالى: }فليصمه{، لا بالمعنى المستعمل أولًا: الهلال، وإنما بمعنى آخر وهو: معنى الأيام المعدودة، }فمن شهد منكم الشهر{ أي: فمن شهد منكم الهلال فليصمه، أي: فليصم الشهر، أي: لا بمعنى الهلال، ولكن بمعنى الأيام المعدودة، وهذا يُسمى عند البلاغيين بالاستخدام؛ أن يُؤتى بلفظ له أكثر من معنى ثم يُعاد الضمير عليه، أو يُشار إليه بمعنى آخر غير المعنى المستعمل به أولًا، وذلك كقول الشاعر:

إذا نزل السماءُ بأرضِ قومٍ ،،، رَعَيْنَاهُ وإنْ كانوا غِضابَا

لفظة السماء تُطلق على عدة معاني، من هذه المعاني: الغيث والنبات، فقوله: إذا نزل السماء بأرض قوم، أي: إذا نزل الغيث بأرض قوم، ثم أعاد الشاعر الضمير عليه، لا بمعنى الغيث، وإنما بمعنىً آخر وهو معنى النبات، فقال: رعيناه وإن كانوا غضابا، هذا يُسمى في العربية استخدامًا.

وهذا الذي أجراه المصنّف رحمه الله، استعمل لفظة أصول الفقه بمعنى: ذلكم العلم الذي لقبه أصول الفقه، ثم أشار إليه، لا بمعنى العلم الذي لقبه أصول الفقه، وإنما بمعنى لفظ أصول الفقه؛ ولذلك آثر إمام الحرمين رحمه الله أن يستعمل لفظة الإشارة للبعيد للتنبيه على هذه النكتة، أنه أراد المعنى البعيد لا المعنى الذي استخدمه قريبًا.

قال الشّارح رحمه الله: وذلك، أي: لفظ أصول الفقه، أراد الشّارح رحمه الله أن يبين لك عن مُرادِ إمام الحرمين رحمه الله فقال: أي: لفظ أصول الفقه، حتى لا ينصرف ذهنك أن أمام الحرمين إنما يريد علم أصول الفقه، بل فسّر ذلك الشارح أن مراد إمام الحرمين رحمه الله إنما هو اللفظ لا العلم، ومعتمد تفسير الشارح رحمه الله: إنما هو القرينة المقالية الواقعة في كلام المصنّف، وذلك أنه أخبر عن اسم الإشارة بقوله: مُؤلفٌ؛ والتأليف والتركيب - كلاهما بمعنى واحد كما سيأتي معنا إن شاء الله - إنما يستعملان في الألفاظ، ولا يستعملان في المعاني، فالتأليف والتركيب إنما هما من خصوصيات الألفاظ ولا يستعملان في المعاني إلا تجوّزًا.

وقد يقول قائل: لعل المصنِّف عليه رحمة الله قد تجوّز في هذا الموقع!

نقول: هذا لا يستقيم، إذ لا يُصار إلى التجوز مع إمكان الحقيقة، نحن لا نضطر إلى حمل كلام المصنِّف على التجوز إلا إن استحالت الحقيقة، فإن كانت الحقيقة ممكنة فلا حمل على التجوز.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: وذلك، أي: لفظ أصول الفقه، مُؤلف من جزأين مفردين.

مؤلفٌ: أي مركب، ومن العلماء من فرّق بين التأليف والتركيب، فقال: إن التأليف: إنما هو ضمّ الأشياء المؤتلِفة، أما التركيب: فهو ضم الأشياء مؤتلِفةً كانت أو غير مؤتلِفة. ولكنّ المشهور عند المناطقة: أن التأليف والتركيب بمعنى واحد.

وقوله: مؤلف من جزأين مفردين: هو في الحقيقة مؤلف من ثلاثة أجزاء: أصولٌ، وفقهٌ، وجزء ثالث يُسمّى عند المناطقة بالجزء الصُّوَري: أي: إضافة الأول للثاني أو الهيئة التأليفية. إذًا هذا إنما هو في الحقيقة مؤلف من ثلاثة أجزاء، ولكنّ المصنِّف عليه رحمة الله قد ترك ذلك لصعوبته على المبتدئ - مع عدم حاجتنا لبيانه -، لكن هذا في الحقيقة عند المناطقة مما يقال فيه مؤلف من ثلاثة أجزاء: الجزءان المبينان في كلام المصنف رحمه الله، والجزء الصُّوَري.

قال الشّارح رحمه الله: أحدهما أصول، والآخر الفقه، من الإفراد المقابل للتركيب، لا التثنيةِ ولا الجمعِ، والمؤلف يُعرف بمعرفة ما ألف منه.

من الإفراد: أي مشتقّ من الإفراد، أي: قولنا: مفردين، مشتق من الإفراد المقابل للتركيب لا التثنية والجمع، أراد الشارح عليه رحمة الله تعالى أن يبين أنّ مراد المصنِّف رحمه الله وطيّب ثراه: إنما هو المفرد باصطلاح المناطقة لا باصطلاح اللغويين. أراد الشارح رحمه الله أن يبيّن لك أن لفظة المفرد هاهنا الواقعة في كلامنا، إنما هي باصطلاح المناطقة لا باصطلاح اللغويين.

لأن المفرد يُطلق ويُراد به عند اللغويين: ما قابل الجمع، وما قابل الجملة وشبه الجملة، وما قابل المضاف والشبيه المضاف، كل هذه الاعتبارات قد ترد في ذهن القارئ، فأراد الشارح الجلال المحلي رحمه الله أن يبين لك أن مرادنا بقولنا مفردين: إنما هو اصطلاح المناطقة لا اصطلاح اللغويين.

والمفرد عند المناطقة: ما لا يدل جزؤه على جزء معناه. أما المركب: فهو ما دل جزؤه على جزء معناه. كما قال صاحب السُّلم المُنَورق عليه رحمة الله:

مُستعمَلُ الألفاظِ حيثُ يُوجدُ ،،، إمّا مُركبٌ وإمّا مُفرَدُ

فأوّلٌ ما دلّ جُزؤهُ على ،،، جزء معناهُ بعكس ما تلا

فالمناطقة يقسمون اللفظ إلى: مفرد، ومركب، المركب: ما دل جزؤه على جزء معناه، حين أقول لك: ما دلّ جزؤه على جزء معناه= تستطيع أن تأخذ من كلامي هذا عدة أشياء:

الأمر الأوّل: أنه لا بدّ أن يكون له جزء، أنا عندما أقول لك: ما له جزء، إذًا له جزء أو لا؟ له جزء، إذًا المركب لا بد أن يكون له جزء.

الأمر الثاني: أن هذا الجزء ليس جزءًا مهملًا، وإنما هو جزء دال على معناه.

الأمر الثالث: أن دِلالة هذا الجزء على المعنى إنما هي دِلالة على جزء معنى المركب.

إذًا تعال نقف عند كل كلمة في هذا الحد:

المركب: ما دلّ جزؤه، ما دلّ جزؤه= إذًا لا بد أن يكون للمركب جزء، إذًا هذا القيد يُخرج ما لا جزء له أصلًا، كحرف الجر: اللام، تقول مثلًا: أعطيت القلم لمحمد، هذا الحرف حرف الجر اللام، هذا مفرد أم مركب؟ مفرد؛ لأنه لا جزء له أصلًا.

كذلك حينما نقول: ما دلّ جزؤه= يُعلم من هذا أن هذا الجزء ليس جزءًا مهملا، وإنما هو جزء دال على معنى، إذًا فلو قلت لك: خالد: حرف الخاء من خالد جزء أم لا؟ جزء؛ لكن هل هذا الجزء دال على معنى؟ لا، جزء بمفرده مهمل ليس دالا على معنى.

إذًا: قولنا: ما دل جزؤه= يخرج به احترازان، أو احتراز عن فردين أو عن أمرين: ما ليس له جزء أصلًا كحرف الجر اللام، أو ما له جزء، إلا أن هذا الجزء جزء مهمل لا دِلالة له على معنى بمفرده.

كذلك: لا بد أن تكون دِلالته على جزء معنى المركب، فلو قلت لك مثلا: عبد الله، عبد الله، له جزء أم لا؟ له جزء. وهذا الجزء دال على معنى أم لا؟ دال على معنى. ولكن هل دِلالة الجزأين: عبد، والله، على جزء معنى المركب؟ بالطبع لا، فكلمة: عبد، لا تدلّ على جزء معنى المركب، وكلمة: الله، حاشاه جل وعلا، لا تدل على كذلك. إذًا لا يُكتفى أن يكون اللفظ له جزء، وأن يكون هذا الجزء دالا على معنى، بل لا بد أن تكون دِلالته على جزء معنى المركب،

ومقابل المركب: المفرد، يُعرّف بأنّه: ما لا يدلّ جزؤه على جزء معناه.

الحاصل: أن مراد المصنف رحمه الله هاهنا: إنما هو اصطلاح المناطقة، لا اصطلاح اللغويين.

وقول الشارح رحمه الله: من الإفراد المقابل للتركيب، لا التثنيةِ ولا الجمع؛ لينفي لك أن يكون المراد هو اصطلاح اللغويين، فاصطلاح اللغويين ليس مرادًا في كلامنا، إنما المراد في كلامنا اصطلاح المناطقة.

طبعًا، الشارح المحقق عليه رحمة الله قال: لا التثنية ولا الجمع، وكان الأوْلى كما قال أصحاب الحواشي عليهم رحمة الله أن يقول: لا غيره، يعني أن يقول الشارح: من الإفراد المقابل للتركيب لا غيره. ولعله: أراد رحمه الله أن يُشير أو أن يمثل على المقابل.

وقول الشارح رحمه الله: والمُؤلفُ يُعرف بمعرفة ما أُلِف منه. أي: إنما يعرف المركب بمعرفة أجزاءه.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: فالأصل الذي هو مفرد الجزء الأول: ما يُبنى عليه غيره كأصل الجدار أي: أساسِه، وأصل الشجرة أي: طرفها الثابت في الأرض.

هذه الفاء المقترنة بكلمة الأصل: تسمى في العربية الفاء الفصيحة؛ وهي الفاء الواقعة في جواب شرط مقدر، فتقدير كلام المصنِّف رحمه الله: إذا أردت أن تعرف الجزأين لكون المُؤلف لا يُعرف إلا بمعرفة ما ألف منه، فأقول لك: الأصل: الذي هو مفرد الجزء الأول إلى آخر كلام المصنِّف عليه رحمة الله.

فالأصل: الذي هو مفرد الجزء الأول؛ بدأ الآن يُعرّف لك أصول الفقه باعتبار المفردين: معنى مفردة أصول، ومعنى مفردة الفقه.

[التعريف اللغوي لكلمة الأصل]: فالأصل الذي هو مفرد الجزء الأول: ما لا يُبنى عليه غيره كأصل الجدار أي: أساسِه، وأصل الشجرة أي: طرفها الثابت في الأرض.

الأصل في اللغة: ما يُبنى عليه غيره، سواءٌ كان هذا البناء بناءً حسيًا أو بناءً معنويًا، والشارح المحقق عليه رحمة الله قد مثل على البناء الحسي، فقال: كأصل الجدار أي: أساسه: أي: البناء المستتر في الأرض الذي عليه الجدار، فتمثيل الشارح إنما هو على البناء الحسي.

ويُطلق كذلك على البناء المعنوي، كقولنا مثلاً: بناء المدلول على الدليل، أنا أقول لك مثلا: إن الإمام الشافعي رضوان الله عليه قد قال: لا زكاة في الحُليّ المباح، وقد بنى الشافعي رضي الله عنه ذلك على دليل كذلك، الحكم هو المدلول، والدليل هو المبني عليه، فبناء المدلول على الدليل بناءٌ حسي أو بناء معنوي؟ بناءٌ معنوي. فالأصل كما يُطلق على ما يُبنى عليه غيره بناءً حسيا، يطلق على ما يبنى عليه غيره بناءً معنويا.

التعريف الشرعي للأصل: فإن كلمة الأصل تستعمل في لسان الشرعيين بعدة معاني، فمن معاني الأصل في اصطلاح الشرعيين:

[المعنى الأوّل]: الراجح، كما لو قلتُ لك مثلًا: الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، أي: الراجح عند السامع إنما هو الحقيقة لا المجاز. أنا حينما أقول لك: رأيتُ أسداً، الذي يترجح عندك أنت السامع هل المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي؟ المعنى الحقيقي. فنقول الأصل في الكلام الحقيقة، أي: الراجح عند السامع إنما هو الحقيقة لا المجاز.

المعنى الثاني من معاني الأصل في اصطلاح الشرعيين: القاعدة المستمرة. كما لو قلنا مثلا: لنا أصلٌ نحن الشافعية أنّ كل عبادة اجتمع فيها السفر والحَضَر، غُلِبَ فيها حكم الحَضَر، لنا أصل أي: قاعدة: أنّ كل عبادة اجتمع فيها السفر والحَضَر، غُلِبَ فيها حكم الحَضَر، فلو أنّ رجلا نسي صلاة سفرية وذكرها في الحَضَر يقضيها سفرية أو حَضَرية؟ يقضيها حَضَرية، ولو نسي حَضَرية فذكرها في السفر يقضيها سفرية أو حَضَرية؟ يقضيها حَضَرية، إذا اجتمع السفر والحَضَر غُلِب حكم الحَضَر. وكما مثل عليها الإسنوي عليه رحمة الله بقوله: قولنا إباحة المَيْتة على خلاف الأصل، أي: إباحة الميتة على خلاف القاعدة.

[المعنى الثالث]: كذلك من معاني الأصل في اصطلاح الشرعيين: الدليل، يُقال مثلا: الأصل في تحريم الخمر قوله تعالى: { إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه}، أي: الدليل على تحريم الخمر قوله تعالى:{ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه}، وهذا يقع كثيرا في كتب الفقهاء، الأصل في تحريم كذا، والأصل في إباحة كذا، وهكذا.

[المعنى الرابع]: كذلك من معاني الأصل في اصطلاح علماء الشريعة: الصورة المَقِيس عليها، كما لو قلنا مثلا: الخمر أصل للمخدرات، عندنا في القياس أربعة أركان: أصلٌ، وفرعٌ، وحكم الأصل، وعِلَة. الأصل: هو المحل الذي قد ورد فيه النص. الفرع: وهو المحل الذي لم يرد فيه النص ويُراد إلحاقه بنظيره بالعلة الجامعة. وحكم الأصل: هو الحكم الثابت في المحل الذي ورد فيه

النص. والعلة: هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط به الشارع الحكم وجودا وعدما. نحن حين نقول: الخمر أصل للمخدرات، أي: المخدرات محرمة قياسا على الخمر، أو المخدرات قد عُدِّي لها حكم الخمر وهو التحريم. فالخمر أصلٌ أو صورة مَقِيسٌ عليها، والمخدرات فرعٌ أو ما يُسمى بالمَقِيس، وحكم الأصل: التحريم، والعِلة: هي الإسكار التي هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط به الشارع الحكم وجودا وعدما.

[المعنى الخامس]: كذلك من معاني الأصل في اصطلاح علماء الشريعة: المُسْتَصْحَبُ، الاستصحاب؛ كما قال الإمام الزركشي رحمه الله: أن ما كان ثابتا في الزمن الماضي= فالأصل ثبوته في الزمن الثاني أو في الزمن الحاضر. فلو قلنا مثلا: زيدٌ ذمته بريئةٌ أو لا؟ ذمته بريئة، فلو ادّعى رجل على زيد أن له عليه دَيْناً، على هذا الرجل أن يأتي بالبينة الرافعة لهذا الأصل، أي: الرافعة للحالة المستصحبة، فالبينة هاهنا ترفع الأصل: أي ترفع المستصحَب.

[فالحاصل]: إذًا الأصل في اللغة: ما يبنى عليه غيره، أما الأصل في اصطلاح أهل العلم فإنه يطلق على خمسة معاني قد بينها الإسنوي والزركشي وغيرهما.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والفرع الذي هو مقابل الأصل: ما يبنى على غيره، كفروع الشجرة لأصلها، وفروع الفقه لأصوله.

اتفقنا أن المصنِّف رحمه الله هاهنا إنما يُعرّف أصول الفقه باعتباره أو بتعريفه الإضافي، يعني باعتبار النظر إلى مفرديه، طيب، هل من مفردات أصول الفقه الفرع؟ لا، عندنا أصول وعندنا الفقه، ما الحاجة إلى أن يُعرّف المصنِّف رحمه الله الفرع هاهنا؟

[والجواب]: هذا لِيَحْسُنَ تصور الطالب لما سبق أي ليَحْسُن تصور الطالب لمعنى الأصل، كما قال العلامة الجَاوِيُّ رحمه الله: لا يتضح الشيء غاية الاتضاح إلا بمعرفة مقابله. فأراد المصنِّف عليه رحمة الله أن يَحْسُنَ تصوّر الطالب لمعنى الأصل، فعرّف له الفرع، فقال: الفرع هو مقابل الأصل، ما يبنى عليه غيره.

وقوله: ما يبنى عليه غيره، أي: عكس الأصل تمامًا، كفروع الشجرة لأصلها، وفروع الفقه لأصوله.

ثم يشرع المؤلِف بإذن الله في بيان الجزء الثاني من أجزاء هذا المصطلح؛ مصطلح أصول الفقه، وهذا ما نقف معه إن شاء الله تعالى في اللقاء القادم.

أسأل الله عزّ وجلّ أن يرزقنا الإخلاص في القول، والعمل، والسرّ والعلن، إنه وليّ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك، وأتوب إليك.

==

الدرس (٤)

الحمدُ لله، والصّلاة على رسول الله، أما بعد، فهذا هو الدّرس الرابع من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الجنة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدّارين، إنه ولي ذلك والقادر عليه. وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند قول المصنِّف رحمه الله: الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد.

[المتن]:

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والفقه الذي هو الجزء الثاني، له معنى لغوي وهو: الفهم، ومعنى شرعي وهو: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، وأن الوتر مندوب، وأن النية من الليل شرط في صوم رمضان، وأن الزكاة واجبة في مال الصبي، غير واجبة في الحلي المباح، وكالقتل بِمُثقلٍ يوجب القِصاص، ونحو ذلك من مسائل الخلاف، بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد؛ كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة وأن الزنا يَحْرُمُ ونحو ذلك من المسائل القطعية فلا يسمى فقهاً، فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن.

[تعريف أصول الفقه بالنّظر إلى مفرديه، التعريف الإضافي]:

قلنا: إن الأصوليين يعرفون أصول الفقه باعتبارين: الاعتبار الأوّل: باعتبار النظر إلى مفرديه، أي: أن ننظر إلى هذين اللفظين المفردين اللذين يتكون منهما هذا المركب الإضافي: أصول الفقه. والاعتبار الثاني: وباعتباره عَلَمَاً أو لقبًا على هذا الفن الشريف. فشرع المصنف رحمه الله تعالى في بيان الاعتبار الأول من اعتباري تعريف أصول الفقه، وهو الاعتبار الإضافي أو التعريف الإضافي. وبيّنّا في اللقاء الماضي لفظة الأصول، يُكمِل المصنف رحمه الله تعالى الآن بيان التعريف الإضافي لأصول الفقه.

فيقول: والفقه الذي هو الجزء الثاني، أي: والفقه الذي هو الجزء الثاني لهذا المركب الإضافي: أصول الفقه، والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو: الفهم.

لماذا قال الشارح رحمه الله تعالى: الذي هو الجزء الثاني، الجزء الثاني من ماذا!؟

[والجواب]: من ذلك المركب الإضافي: أصول الفقه، فأراد الشارح رحمه الله أن يبين وجه ارتباط ذلك بما قبله، أن طالب العلم حينما يقرأ قول الشارح أو قول المصنف: والفقه، قد يظن أن المصنِّف إنما يعرف الفقه لا باعتباره جزءا من هذا المركب الإضافي، وإنما باعتبار آخر، فأراد الشارح رحمه الله أن يبين أن المصنف رحمه الله إنما يعرف الفقه هاهنا باعتباره الجزء الثاني من المركب الإضافي الذي هو أصول الفقه، لا باعتبار آخر.

قال: والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي، معنى لغوي، أي: معنى منسوب إلى لغة العرب، أي: وضعه بإزائه واضع لغة العرب.

طيب، لماذا قلتُ واضع لغة العرب؟ ولم أقل العرب؟

[والجواب]: لخلافٍ يأتي معنا إن شاء الله تعالى في المطولات في مسألة شهيرة تناقش في أصول الفقه تسمى مبدأ اللغات: هل اللغات توقيفية أم اللغات اصطلاحية؟ أم بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي؟ مسألة ترد معنا إن شاء الله في المطولات، فلذلك قلتُ: وضعها واضع لغة العرب، فمعنى لغوي أي: منسوب إلى لغة العرب، أي: هذا له معنى بكون اعتباره معدودا من لغة العرب.

ذلك أننا نُعَرِّف أيّ مصطلح من جهتين: من جهته اللغوية، وجهته الاصطلاحية، فنقول مثلا: الحج في اللغة القصد، أما الحج في اصطلاح الفقهاء: فهو قصد البيت الحرام لأداء المناسك. هكذا كل مصطلح نعرفه من جهته اللغوية، ومن جهته الاصطلاحية.

[الفقه لغة]:

فشرع الشارح رحمه الله في بيان الجهة اللغوية والجهة الاصطلاحية، فقال: والفقه الذي هو الجزء الثاني، أي: من المركب الإضافي، له معنى لغوي وهو: الفهم، فجرى الشارح رحمه الله على مذهب جمهور الأصوليين الذين يعرفون الفقه بأنه: مطلق الفهم، الفقه عند جمهور الأصوليين مطلق الفهم.

فَقِهْتُ المسألة، أي: فهمتها، كما قال ربنا سبحانه وتعالى حكاية عن موسى عليه السلام: {رب اشرح لي صدري، ويسّر لي أمري، واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي}. أي: يفهموا قولي. هذا ما اختاره الشارح رحمه الله وعليه جمهور الأصوليين.

[القول الثاني]: أما الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عليه رحمة الله فإنه اختار أن الفقه إنما هو: فهم الأشياء الدقيقة - عندما أقول لك: الشيخ أبو إسحاق يكون المراد الشيرازي، لو قلتُ لك: الأستاذ أبو إسحاق يكون المراد أبو إسحاق الإسفراييني - فلا يقال: فَقِهْتُ أنّ السماء فوقنا، وأن الأرض تحتنا، وأن الواحد نصف الاثنين، ونحو ذلك، وإنما لا يقال فقهاً إلا لما دقّ؛ أي: لفهم الأشياء الدقيقة. وهذا مذهب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في شرح اللُمَع.

وثمّ مذهب ثالث: وهو مذهب الإمام فخرالدين الرازي صاحب المحصول الذي ذكرناه في أول محاضرة، قال: الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، لا يقال: الفهم مطلقا، وإنما الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه.

[حجّة الجمهور]: واحتج الجمهور على الشيخ أبي إسحاق عليه رحمة الله بقول الله عز وجل: {فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا}، أي: لا يكادون يفقهون أيّ حديث، فأطلق ربنا جل وعلا الفقه على مطلق الفهم.

كذلك: احتج الجمهور على الإمام فخرالدين الرازي رحمه الله وطيب ثراه بقول الله سبحانه:{وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم}، فأطلق ربنا جل وعلا الفقه على فهم ما ليس بكلام أصلا؛ وهو ما يصدر عن الحيوانات أو الطيور العجماء أو حتى الجمادات.

[فالحاصل]: إذًا عندنا ثلاثة مذاهب في حد الفقه اللغوي: الفقه: مطلق الفهم، وهذا مذهب جمهور الأصوليين. الفقه: فهم الأشياء الدقيقة، وهذا مذهب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي. الفقه: فهم غرض المتكلم من كلامه، هذا مذهب صاحب المحصول الإمام فخرالدين الرازي رحمه الله وطيب ثراه. وقد جرى الشارح هاهنا على مذهب جمهور الأصوليين، فقال: والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو الفهم.

والفقه: مصدرٌ من فَقِهَ، وفَقِهَ تخالف فَقَهَ، يخالفان فَقُهَ، فَقِهَ [بالكسر]: أي فهم، أقول لك: فَقِهَ محمد المسألة أي فهم محمد المسألة.

فَقَهَ [بالفتح]: سبق إلى الفهم. فَقُهَ [بالضم]: صار الفقه سجية له، ومنه قول أهل العلم: فَقُهَ البخاري في تراجمه.

[الفقه شرعًا أو اصطلاحًا]:

قال: والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو: الفهم، ومعنى شرعي؛ وهو: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد.

ومعنى شرعي، أي: وضعه بإزائه حملة الشرع.

وقوله: معرفة الأحكام الشرعية، هنا يبرز سؤال: هل المراد بالمعرفة هاهنا أن يكون الفقيه أو أن يكون المرء حافظا لجميع الأحكام، بحيث لا يَنِدُّ عنه حكم واحد من هذه الأحكام؟ أم المراد بالمعرفة هاهنا أن يكون المرء متهيئاً يعني محصِّلاً لمَلَكة الوصول للأحكام؟

[والجواب]: ليس المراد بالمعرفة هاهنا أن يكون المرء مستحضِراً لجميع الأحكام، ولو جعلنا المعرفة هنا بمعنى أن المرء لا بد أن يكون مستحضِرا لجميع الأحكام= لخرج من حد الفقيه من هو فقيه بالإجماع، بل لخرج تقريبا كل الفقهاء؛ إذ ما من فقيه إلا وقال في مسائل: لا أدري، فلو قلنا: إن المراد بالمعرفة أن الفقيه لا بد أن يكون حافظا لجميع الأحكام، يخرج الإمام مالك رضي الله تعالى عنه وهو سيد من سادات الفقهاء، كما روى ابن عبدالبر في التمهيد: أنه سُئل عن ثمانٍ وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري، فلو قلنا أن المراد بالمعرفة هاهنا إنما هو حفظ جميع الأحكام لخرج بذلك من هو فقيه بالإجماع.

[المراد بالمعرفة]: إذًا المعرفة هاهنا هي: التهيؤ للمعرفة، والمراد بالتهيؤ للمعرفة: أن يكون لدى المرء مَلَكة تنشأ بتتبع القواعد، يتمكن بهذه الملكة من تحصيل التصديق بأي حكم أراد، وإن لم يكن حاصلا بالفعل، هذا الكلام مهم جدا، وهو كلام العلامة الجَاوِيّ عليه رحمة الله.

ومعنى هذا الكلام: أن الفقه ليس حفظ مجموعة من الفروع، وإنما الفقه ملكة، كما قال الإمام الغَزّالي رحمه الله كما حكى عنه ذلك الزركشي في البحر المحيط: إذا لم يتكلم الفقيه في مسألة لم يسمعها ككلامه في مسألة سمعها فليس بفقيه؛ لأن الفقه ليس حفظ مجموعة من الفروع. إذا أتتك المسألة التي تعرف حكمها أبديت الحكم، ليس هذا هو الفقه، هذا حفظ للفروع، وإنما الفقه أن تكون لديك الصنعة؛ صنعة استخراج الحكم الشرعي من الدليل، هذا هو الفقه، إذًا الفقه ملكة؛ هذه الملكة إنما تنشأ بإدمان النظر في القواعد.

قال الجاوي: بحيث يقتدر بها، أي: يقتدر بهذه الملكة، على تحصيل التصديق بأي حكم أراد.

ما معنى: تحصيل التصديق بأي حكم أراد؟

[أقسام العلم]:

خذ هذا التقسيم: العلم ينقسم إلى نوعين: تصور، وتصديق. التصور: إدراك ساذج للذوات المفردة. التصديق: إدراك نسبة هذه الذوات لبعضها البعض.

معنى ذلك: أنا حينما أقول لك: زيدٌ قائمٌ، أنت لكي تفهم هذه القضية المنطقية، أول شيء تتصور زيدًا، حينما أقول لك: زيدٌ= ترتسم صورة زيد في ذهنك، حينما أقول لك: قائمٌ= ترتسم صورة القيام في ذهنك؛ فالعقل مثل المِرْآة، كما أن المرآة ترتسم فيها المحسوسات، العقل أيضا ترتسم فيه المعقولات.

وحينما ارتسمت صورة زيد في ذهنك= لم تحكم على زيد بشيء، وإنما تصورته تصورا ساذجا لا حكم معه؛ هذا نسميه تصورا. تصورك للقيام أيضًا= ليس فيه حكم، وإنما هو تصور محض للقيام بلا حكم، تصور ساذج، فهذا نسمّية تصوّرًا.

[فالحاصل]: إذًا إذا قلت لك: زيدٌ قائمٌ:

- أنت أوّلا تتصوّر زيدًا،

- ثم تتصوّر القيام،

- ثم تتصوّر نسبة القيام إلى زيد [يعني: تتصور قيام زيد]،

- ثم تتصوّر وقوع هذه النسبة [يعني: مطابقة هذه النسبة لما في الواقع، أو وجود هذه النسبة في الخارج].

إذًا عندنا أربعة مراحل، لو قلتُ لك: زيدٌ قائمٌ، هذه تسمى قضية منطقية، القضية المنطقية فيها شيئان: محكوم عليه، و محكوم به.

المحكوم عليه في القضية المنطقية يسمى: موضوعًا؛ فحينما نقول: زيد قائم، المحكوم عليه في هذه القضية: زيد، فموضوع هذه القضية هو: زيد.

والمحكوم به يسمّى: محمولًا؛ فحينما نقول: زيد قائم، المحكوم به في هذه القضيّة: القيام، فمحمول هذه القضيّة هو: القيام.

طيب، لكي تتصور هذه القضية، أنت تمر بأربع مراحل:

أولًا: تصوّر الموضوع، يعني: تصوّر زيد.

ثانيًا: تصوّر المحمول، الذي هو المحكوم به الذي هو: القيام

ثالثا: تصوّر نسبة المحمول للموضوع، أي: نسبة القيام لزيد، وهذا ما يسمى: بتصوّر النسبة الحكمية، أي: تصور نسبة المحمول للموضوع.

ثم المرحلة الرابعة: تصوّر الوقوع؛ تصوّر وقوع هذه النسبة.

[مثال توضيحي آخر لهذه المسألة]:

هذا الذي أجريناه في: زيد قائم، نستطيع أن نجريه في قولنا: الوتر واجب، عندما أقول لك: الوتر واجب، هذه القضية منطقية - وهكذا المنطق؛ المنطق تستطيع أن تطبقه على كل شيء في الحياة - الوتر واجبٌ: هذه قضية منطقية. الموضوع فيها: الوتر الذي هو المحكوم عليه، المحمول فيه: الوجوب الذي هو المحكوم به.

ولكي تتصور هذه القضية: أوّلًا: تتصور الموضوع الذي هو الوتر، ثم تتصور المحمول الذي هو الوجوب، ثم تتصور النسبة الحكمية: التي هي ثبوت المحمول للموضوع وثبوت الوجوب للوتر، ثم تتصور وقوع هذه النسبة.

أين التصوّر والتصديق؟

التصوّر: إدراك للذات مفردة، تصوّرك لزيد هذا يسمى تصورا ساذجا أو تصورا بشرط لا؛ إذ ليس ثمّ حكم. لكن أين التصديق في هذا؟ التصديق: المرحلة الرابعة، المرحلة الرابعة التي هي: تصوّر وقوع النسبة، أو إدراك وقوع النسبة. وهذا على قول جماهير المناطقة. أما الرازي يرى أن التصديق: مجموع التصورات الأربعة.

لكن إن أردنا أن نطبق ذلك على الفقه، فكما قلنا: الوتر واجبٌ: الوتر موضوع، واجبٌ محمول، أنت أوّلا تتصوّر الموضوع الذي هو الوتر، ثم تتصوّر المحمول الذي هو واجبٌ، ثم تتصوّر النسبة الحكمية؛ أي ثبوت المحمول للموضوع، ثم تتصوّر وقوع هذه النسبة. أين التصديق؟ التصديق: المرحلة الرابعة، وهي: تصوُّر وقوع هذه النّسبة.

[فالحاصل]: أنّ قول الجاوي رحمه الله: على تحصيل التصديق لأي حكم أراد، هذا يوضِّحه المثال الذي ضربناه، لكي يقول الفقيه: الوتر واجبٌ مرّ بأربع مراحل: تصوّر الموضوع، تصوّر المحمول، تصوّر النسبة الحكمية، تصوّر الوقوع.

وأنّ المراد بالمعرفة هاهنا: إنما هو التهيؤ للمعرفة، أي: يكون لدى الفقيه ملكة تنشأ بعد تتبع القواعد يتمكن بهذه الملكة من تحصيل التصديق لأي حكم أراد، وإن لم يكن هذا الحكم حاصلا بالفعل، لكن لديه الملكة التي توصله إلى هذا الحكم.

طيب، هذا الذي قلناه في تفسير المعرفة بالتهيؤ للمعرفة، يَردُ عليه شيء وهو: أن تفسير المعرفة بالتهيؤ للمعرفة إنما هو مجاز، والمجاز لا يُصار إليه إلا بقرينة، ولا قرينة في كلام المصنِّف. كيف يُجاب عن هذا الإشكال؟

يجاب عن هذا الإشكال بأن نقول: إن المجاز إنما يحتاج إلى قرينة إن لم يكن مجازا مشهورا، أما المجاز المشهور فإنه لا يحتاج إلى قرينة، فعندما نقول: فلانٌ يعرف النّحو؛ أي: أنه متهيءٌ لمعرفة النحو، فلان يعرف الفلك، أي: متهيءٌ لمعرفة الفلك، وإن لم تكن جميع مسائل العلم حاضرة في ذهنه.

أيضًا يَردُ على هذا الذي قلناه من تفسير المعرفة بالتهيؤ للمعرفة، أنّ هذا الحد بهذا التفسير يكون غير مانع، ومن شروط الحد أن يكون جامعًا مانعًا: أن يكون جامعًا لأفراد المعرّف، مانعًا من دخول غيرها فيه. فهذا الحدّ بهذا التفسير غير مانع؛ لأنّ التهيؤ

للمعرفة حاصل للنبي صلى الله عليه وسلم؛ فيدخل علم النبي صلى الله عليه وسلم في الحد، رغم أن علم النبي صلى الله عليه وسلم لا يسمى فقها. كيف يجاب عن هذا الإشكال؟

يجاب عن هذا الإشكال: بأن المراد بالتهيؤ للمعرفة: إنما هو التهيؤ المسبوق بالمران والتعليم والتدريب، نحن قلنا: ملكة تحصل بتتبع القواعد، فالمراد بالتهيؤ للمعرفة التهيؤ لاكتسابها؛ ذلك الذي يحصل بالمران والتدريب والتعليم.

أسأل الله عزّ وجلّ أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٥)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذا هو الدّرس الخامس من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين آمين. وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند قول إمام الحرمين رحمه الله: والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد

[المتن]:

قال المصنِّف والشارح عليهما رحمة الله: والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو: الفهم، ومعنى شرعي وهو: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، وأن الوتر مندوب، وأن النية من الليل شرط في صوم رمضان، وأن الزكاة واجبة في مال الصبي، غير واجبة في الحلي المباح، وكالقتل بِمُثَقّلٍ يُوجب القِصاص ونحو ذلك من مسائل الخلاف، بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة، وأن الزنا يَحْرُمُ ونحو ذلك من المسائل القطعية، فلا يسمى فقهاً، فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن.

[مراجعة للدرس الماضي]:

قال: والفقه الذي هو الجزء الثاني؛ قلنا في اللقاء الماضي: إن الشارح المحقق الجلال المحلي عليه رحمة الله أراد أن يبين بقوله: الذي هو الجزء الثاني= وجه ارتباط ذلك بما سبق؛ ذلك أنك قد تتوهم أن المصنف إمام الحرمين رحمه الله يعرّف الفقه هاهنا لا باعتبار أنه الجزء الثاني من المركب الإضافي الذي سبق ذكره الذي هو أصول الفقه، وإنما باعتبار آخر؛ فأراد الشارح المحقق رحمه الله أن يردّ عنك هذا التوهم.

قال: والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي، أي: معنى منسوب إلى لغة العرب، وهو: الفهم، فذكرنا أن الشارح قد جرى على مذهب جمهور الأصوليين الذين يعرفون الفقه أنه مطلق الفهم.

قال تعالى: {رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي}. فالفقه عند الجمهور: مطلق الفهم. فَقِهْتُ المسألة، أي فهمتها.

وبيّنا في اللقاء الماضي أن المراد بالمعرفة هاهنا: ليس أن يكون الفقيه مستحضرا لجميع الأحكام الشرعية، وإنما المراد بالمعرفة هاهنا: التهيؤ للمعرفة؛ لأن كثيرا من الفقهاء كانوا يُسْألون عن كثير من المسائل فيقولون: لا أدري، بل هذه من المحامد التي تروى عن الفقهاء، ومنهم سيد من سادات الفقهاء وهو الإمام مالك رضي الله عنه لما سُئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري. فالمراد بالمعرفة هاهنا ليس أن يكون الفقيه حافظا لجميع الأحكام الشرعية وإنما المراد: التهيؤ للمعرفة، أي: أن تكون له تلكم الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الظنّ بأيّ حكم أراد. عنده ملكة، أي: عنده صنعة استخراج الحكم من الدليل، فعنده ملكة ليس حافظًا لمجموعة من الأحكام الفقهية في الفروع، إذا أتاه السؤال من هذه الأحكام التي يحفظها أجاب، وإن أتاه السؤال من غير هذه الأحكام لم يستطع أن يجيب، لا، وإنما لديه الملكة التي تؤهله إلى استخراج الحكم الشرعي من الدليل.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والفقه الذي هو الجزء الثاني له معنى لغوي وهو: الفهم، ومعنى شرعي وهو: معرفة الأحكام الشرعية.

ثمّ مدرستان في بيان احترازات هذا التعريف:

[الأولى]: مدرسة تجعل الأحكام قيدًا، والشّرعية قيدًا آخر.

[والثانية]: ومدرسة تجمع الأحكام الشرعية: تجعل الأحكام الشرعية قيدًا واحدًا.

تعال ننظر إلى تحليل التعريف على كل من المدرستين..

المدرسة الأولى: وهي التي تجعل الأحكام قيدًا= نقصد بالأحكام هاهنا: النِّسَبُ التامة، فلو قلنا مثلا: الوتر واجب، هذه نسبة تامة أو نسبة ناقصة؟ نسبة تامة؛ لأنها نسبة يَحْسُنُ السكوت عليها. لكن لو قلنا مثلا: صلاة الجمعة، هذه نسبة ناقصة؛ لأنها نسبة لا يحسن السكوت عليها.

إذًا، قولنا: الأحكام= يرادُ النِّسب التامة، كقول الفقيه: الوتر واجب، الوتر مستحبّ -على حسب مذهب الفقيه -، صلاة الجمعة واجبة، غسل الجمعة مستحبّ، إلى آخره.

وخرج بذلك: النسب الناقصة؛ كالنسبة الإضافية، كقولنا مثلًا: صلاة الجمعة، والنسبة التقييدية، كقولنا مثلًا: الصلاة الواجبة أو الصّدقة الواجبة. طيب ما حالها؟ هذا معنى لا يحسن السكوت عليه.

قال: وهو معرفة الأحكام الشرعية، أي: الأحكام الموقوفة على خطاب الشرع؛ فيخرج بهذا القيد: الأحكام العقلية: كالعلم باستحالة اجتماع الضدّين أو النقيضين. والأحكام الحسية: كالعلم بأنّ النار محرقة، ونحو ذلك. والأحكام الاصطلاحية: كالعلم برفع الفاعل، ونصب المفعول، وجرّ المضاف، ونحو ذلك.

[فالحاصل]: أنّ هذه هي المدرسة الأولى، مدرسة جعل الأحكام قيدًا والشرعية قيدا آخر، والمراد بالأحكام النِّسب التامة، فيخرج بهذا النسب الناقصة.

المدرسة الثانية: تنظر إلى الأحكام الشّرعية كقيد واحد، فتذكر في هذا تعريف الحكم الشرعي.

ولكي نبيّن الاحتراز، أي: ما احترز عنه بهذا القيد= لا بدّ أن نكون عالميين بالماهية، إذا لم تكن عالمًا بالماهية لن تصل لاحتراز، لو أنك لا تعرف حقيقة الحكم الشرعي، هل تستطيع أن تبين الاحتراز؟ لا تستطيع، لكي تبين احتراز هذا القيد؛ لا بد أن تكون عالما بماهية المحترز به، بماهية القيْد المحترَز به، والماهية يتوصّل إليها: بالحدّ. فما حد الحكم الشرعي؟ ما هو تعريف الحكم الشرعي؟

الحكم الشرعي: خطاب الله جل وعلا، المتعلق بأفعال المكلفين: بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

خطاب الله تعالى: خرج بهذا: خطاب غيره، كخطاب البشر، وخطاب الملائكة، ونحو ذلك. ويدخل في خطاب الله: خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما هو مبلِّغٌ عن الله سبحانه. إذًا: خطاب الله يشمل: خطاب الله حقيقة أو كلام الله حقيقة، وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه مبلغ عن الله.

المتعلق بأفعال المكلفين، خرج بهذا: ما ليس متعلقًا بأفعال المكلفين. فهل كلّ خطاب لله تعالى يسمى حكمًا شرعيا؟ لا، لا بد أن يكون ذلكم الخطاب متعلِقًا بأفعال المكلفين، قوله تعالى: }الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سِنةٌ ولا نوم{، هذا يتعلق بأفعال المكلفين؟ لا يتعلق بأفعال المكلفين، إنما يتعلق بذات الله جل وعلا وصفاته سبحانه. إذًا الخطاب الذي نحكم عليه بأنه شرعي: إنما هو الخطاب الذي تعلق بأفعال المكلفين.

المكلفين، جمع مكلف، والمكلف: هو البالغ، العاقل، الذّاكر، غير المُلجأ. وغير الملجأ: أي: غير المكرَه. وسيرد معنا بإذن الله تعالى تفريقٌ بين الملجأ والمكره في موضعه، لكن من باب التجوز والتسمح الآن الملجأ هو المكره، وسيرد معنا تفريقٌ إن شاء الله تعالى.

[فالحاصل]: أنّه ليس كل خطاب لله يسمى حكمًا شرعيًا، بل لا بد أن يكون الخطاب - ليقال إنّه حكم شرعي- متعلِقًا بأفعال المكلفين، لكن لو أنه لم يتعلق بأفعال المكلفين يكون اسمه خطابًا لله، لكن لا يكون حكمًا شرعيًا.

بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، هذا هو وجه التعلق..

[أوّلًا]: الاقتضاء، والاقتضاء: الطلب، وهذا الطّلب: إما أن يكون طلب فعل، أو أن يكون طلب ترك.

وطلب الفعل: أن يطلب الله جلّ وعلا من المكلفين إتيان فعل معين: افعل. وطلب الترك: أن يطلب الله جلّ وعلا من المكلفين ترك فعل معين: لا تفعل.

وطلب الفعل أيضًا ينقسم إلى:

- طلب فعل على سبيل الحتم والإلزام (الواجب)، كقوله تعالى: وأقيموا الصّلاة.

- وطلب فعل على غير سبيل الحتم والإلزام (المستحبّ)، كقوله تعالى: وأشهدوا إذا تبايعتم.

[تطبيق على مثال الأوّل]: عندما يقول ربنا جل وعلا:{وأقيموا الصلاة} هذا حكم شرعي، طلب فعل، على سبيل الحتم والإلزام. فقوله تعالى: }وأقيموا الصلاة{= حكم شرعي؛ لأنه خطاب الله جل وعلا متعلقٌ بأفعال المكلفين، ووجه التعلق إنما هو الاقتضاء؛ لأنه طلب، وهذا طلب فعْل: افعل، على سبيل الحتم والإلزام

[تطبيق على مثال الثاني]: قوله تعالى:{وأشهدوا إذا تبايعتم}، إذا عقدتم عقد بيع فأشهدوا، هذا الطلب للفعل ليس على سبيل الحتم والإلزام، فالإشهاد على عقد البيع مستحب، فهذا أيضا يسمى طلبًا ولكنه ليس على سبيل الحتم والإلزام.

[فالحاصل]: أنّ قولنا: اقتضاء، أي: طلب، والطلب: إما أن يكون طلب فعل، أو طلب ترك. وطلب الفعل: إمّا أن يكون على سبيل الحتم والإلزام، كقول الله سبحانه:{وأقيموا الصلاة}، أو على غير سبيل الحتم والإلزام: كقول الله سبحانه {وأشهدوا إذا تبايعتم}.

وطلب الترك فكذلك نفس القسمة:

- طلب ترك على سبيل الحتم والإلزام (المحرّم)، كقوله تعالى: ولا تقربوا الزّنى.

- وطلب ترك على غير سبيل الحتم والإلزام (المكروه)، كقوله صلى الله عليه وسلم: لا يمسّن أحدُكم ذكرة بيمينه وهو يبول. فهذا طلب ترك لا على سبيل الحتم والإلزام، وإنما على سبيل الكراهة، أي: يُكرَهُ للمرء أن يمس ذكره وهو يبول.

إذًا الحكم الشّرعي: هو خطاب الله جل وعلا المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع.

أو التخيير: أي: الإذن للمكلف بالفعل والترك (المباح)، كقوله تعالى: {فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانتشروا في الأرض} هذا إباحة للانتشار.

إذًا هذه هي الأحكام الخمسة، أو الأحكام التكليفية الخمسة: الوجوب، والاستحباب، والحرمة، والكراهة، والإباحة.

أو الوضع، الوضع: أن ينصب الشارع أو يجعل الشّارع شيئا مُعَيّناً مُعَرّفا لحكمه، أي: علامة على حكمه، هذا الشيء: إما أن سببا، أو أن يكون شرطا، أو أن يكون مانعا.

[مثال]: ربّنا عز وجل يعرّفنا أو يضع لنا علامة لوجوب الظهر، هل كلما جاءت صلاة ظهرٍ جاء لنا خبر من الله سبحانه أنه ثمّ الآن صلاة ظهر؟ لا، إنما يجعل ربنا جلّ وعلا علامة معرّفة لحكمه؛ فيجعل مثلًا الزّوال علامة معرفة للوجوب، علامة معرفة لوجوب الظهر، يجعل بلوغ النِّصَابِ شرطًا في وجوب الزكاة، يجعل الحيض مانعا من موانع الصلاة.

[فالحاصل]: أنّ الحكم الشرعي فيه قسمان: الحكم التكليفي، و الحكم الوضعي. والحكم التكليفي هو الذي ذكرناه بقولنا: اقتضاءً أو تخييرًا، وهي الأحكام التكليفية الخمسة. والحكم الوضعي هو المذكور في قولنا: وضعاً، والتي تشمل: الشرط، والسبب، والمانع، وثمّ أقسام أخرى يرد ذكرها إن شاء الله تعالى.

والمدرسة الأولى لتحليل هذا التعريف: تجعل الأحكام قيدًا والشرعية قيدًا، والمدرسة الثانية تجعل الأحكام الشرعية قيدًا واحدا، فتقول: الحكم الشرعي: خطاب الله جل وعلا المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

قال: ومعنى شرعي وهو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد..

التي طريقها الاجتهاد، أي: التي طريق ثبوتها وظهورها الاجتهاد. والاجتهاد: بذل الوُسْع في بلوغ الغرض؛ اجتهد فلانٌ في كذا: أي بذل وُسعه في بلوغ غرضه، أما الاجتهاد في الشريعة في اصطلاح المتشرعة ، اصطلاح العلماء: هو بذل الوُسْع في تحصيل التصديق بحكم شرعي.

ذكرنا قبل ذلك أنّ العلم ينقسم إلى: تصوّر، وتصديق. والتصور: حصول صورة الشيء في العقل، أقول لك: زيدٌ، فترتسم صورة زيد في عقلك؛ لأن العقل هذا مثل المرآة تماما، كما أنّ المرآة ترتسم فيها المحسوسات العقل يرتسم فيه المعقولات، فحينما أقول لك: زيد قائمٌ، أنت تمرّ أوّلا بما يسمى التصوّر، تتصور زيدًا (الموضوع المحكوم عليه)، ثم تتصور قائمًا (المحمول المحكوم به)، ثم تتصور نسبة القيام لزيد، النّسبة الحكمية، ثم تدرك وقوع هذه النسبة.

فقولنا: تحصيل التصديق، هذه المرحلة الرابعة: التصديق؛ فحين يقول الفقيه: الوتر واجب أو مستحبٌ، كطريقة تعليمية نقول: إنه يمرّ بهذه المراحل الأربعة: تصوّر الموضوع الذي هو الوتر، تصور المحمول الذي هو الوجوب، تصور النسبة الحكمية، أي نسبة

الوجوب للوتر، ثم تصوّر وقوع هذه النسبة.

أنا أضرب لك مثال: الوتر واجب على سبيل التمثيل لا على سبيل الإقرار، وإلا فمذهب السادة الشافعية أن الوتر مستحبٌ، أما الذين يقولون بوجوب الوتر فهم السادة الحنفية عليهم رحمة الله.

قال: معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، وأن الوتر مندوب، وأن النية من الليل شرط في صوم رمضان، وأن الزكاة واجبة في مال الصبي، غير واجبة في الحلي المباح، وكالقتل بِمُثقلٍ يُوجب القِصاص، ونحو ذلك من مسائل الخلاف.

كالعلم: هذه الكاف للتمثيل، يمثل لك المصنف رحمه الله على معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، قال: كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، طبعًا الشارح سيمثل لك على: الأحكام الوضعية، والأحكام التكليفية - الحكم الشرّعي -، و على ما يتعلق بفعل الجوارح أو فعل القلب. وطبعًا يمثل على مقتضى مذهبنا – مذهب الإمام الشّافعي، باعتبار أنّ الجلال المحليّ رحمه الله شافعيّ. [وهذه الأمثلة]:

قال: كالعلم بأنّ النية في الوضوء واجبة: هذا فعل من أفعال القلوب،

[وقال]: وأنّ الزكاة واجبة في مال الصبي: هذا حكم وضعي؛ لأن الصبي أصلًا غير مكلف، فإيجاب الزكاة في مال الصبي من باب ربْط الأحكام بأسبابها، ومن ثمّ فهذا حكم وضعي وليس بحكم تكليفي، وسيرد تفصيل ذلك مرة أخرى إن شاء الله تعالى، التفصيل في الحكم الشرعي بقسميه؛ الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

[وقال]: وأن الزكاة واجبة في مال الصبي، غير واجبة في الحلي المباح: هذا على مذهبه مذهب السادة الشافعية خلافا للسادة الحنفية، وليس هذا تفصيل الفروع أو الآراء في الفروع الفقهية، ولكن هذا يأتي في كتب الأصوليين على طريقة التمثيل، لتصور المسألة الأصولية.

قال: وكالقتل بِمُثقلٍ يُوجب القِصاص، مُثقل: أي شيء ثقيل يقتل بثِقلِهِ كحجر كبير ونحو ذلك. ومُثقل: بضمّ الميم، وفتح الثاء، وفتح القاف المشددة. هكذا ضبطه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله تعالى.

قال: وكالقتل بِمُثقلٍ يُوجب القِصاص ونحو ذلك من مسائل الخلاف، بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد، كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة، وأن الزنا يَحْرُمُ ونحو ذلك من المسائل القطعية، فلا يسمى فقهاً، فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن.

يعني: لا يدخل في مسمى الفقه عند إمام الحرمين رحمه الله إلا المسائل الظنية الاجتهادية، أما المسائل القطعية فلا تسمى فقها عند إمام الحرمين رحمه الله.

قال: فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن. المعرفة هنا، أين هنا؟ يعني: في كلام المصنّف رحمه الله، عندما قال: والفقه معرفة الأحكام الشّرعية. قال الشّارح: المعرفة هنا: العلم، بمعنى الظنّ.

[إشكال وجوابه]:

طيب لماذا قال الشارح رحمه الله: المعرفة هنا العلم بمعنى الظنّ؟ فالمعرفة تستعمل في التصوّر لا التصديق، يعني: يُطلق على التصوّر معرفة، وعلى التصديق علم؛ فلو أننا أجرينا لفظ المصنّف على ظاهره، فقلنا: هو معرفة الأحكام الشرعية العمليّة، فتكون معرفة الأحكام تطلق على التصوّر. وهذا الكلام يخالف ماهية علم الفقه أصلًا؛ لأن علم الفقه مجموعة من التصديقات، فحين أقول: الوتر واجب، هذا تصديق، لأنني أثبتٌ حكما للوتر، فليس هذا إدراكا للذوات المفردة، نسبنا المحول للموضوع، نسبنا الوجوب للوتر، فالفقه مثله مثل أي علم: مجموعة من التصديقات. صحيح أنت لا تتوصل إلى التصديق إلا بالتصور، لكي تقول الوتر واجبٌ، تمر بثلاثة تصورات، لكن الفقه في نهايته مجموعة من التصديقات.

في النحو مثلًا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف مجرور، هذه تصديقات لا تصوّرات.

طيب طالما أن الفقه مجموعة من التصديقات – مثل كل العلوم - ، كيف يعبّر المصنّف رحمه الله بكلمة المعرفة رغم أن المعرفة تتعلق بالتصورات؟

هذا يجيب عنه الشارح رحمه الله تعالى بقوله: المعرفة هنا العلم، بمعنى الظنّ. فإننا وإن كنا نطلق المعرفة على التصوّرات، فإن هذا هو الغالب، ولا يمنع أن يُستعمل أحدهما في محل الآخر، ولا يمنع ذلك أن يُستعمل أحد اللفظين في موضع الآخر، [فنستعمل

هنا المعرفة بمعنى العلم، وعليه فيكون المراد التصديقات لا التصوّرات، ويكون العلم بمعنى الظنّ، لا اليقين].

وحتى لو قال المصنّف: العلم، كقول بعض أهل العلم، فمثلاً الإمام التاج السبكي رحمه الله وطيّب ثراه لما عَرّفهُ-وغير السبكي ممن سبقه- لما عَرّف الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية المستنبط من أدلتها التفصيلية= اعترضَ على ذلك بأن العلم يُراد به اليقين، والأحكام الشرعية فيها يقينيات، وأكثرها ظنيات.

[لكن]ٱُجيبَ عن ذلك أيضا بأن العلم كما يطلق على اليقين يطلق على الظن، ومنه قوله تعالى: {فإن علمتموهن مؤمنات}، أي: فإن ظننتموهن مؤمنات.

[فالحاصل] أنّه ليس ثمّ إشكال في تعبير المصنف رحمه الله هاهنا بالمعرفة، فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظنّ، أي ليس العلم بمعنى اليقين، وإنما العلم بمعنى الظن.

هكذا قد أنهينا تعريف الفقه، ونشرع في اللقاء القادم بإذن الله تعالى في بيان الأحكام الشرعية. أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

===

الدرس (٦)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذا هو الدّرس السّادس من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله، وطيّب ثراه ،وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

قال المصنّف والشارح عليهما رحمة الله: والأحكام المرادة فيما ذُكِرَ سبعةٌ: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصّحيح، والباطل. فالفقه العلم بالواجب والمندوب إلى آخر السبعة، أي: بأنّ هذا الفعل واجب، وهذا مندوب، وهذا مباح، وهكذا إلى آخر جزئيات السبعة.

بعد ما ذكر المصنّف الأحكام في تعريف الفقه أراد أن يبين فقال: والأحكام سبعة، أي: الأحكام المذكورة سابقًا من تعريف الفقه، أي: في قول المصنّف رحمه الله تعالى: والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، فـ أل هنا: عهدية، والعهد هاهنا إنما هو عهد ذكري، أي: الأحكام المعهودة ذكرًا؛ إذ إنّها هي المذكورة في تعريف الفقه آنفًا.

وهنا يتبادر سؤال: إذا كان المراد بالأحكام هاهنا ما ذَكرَ آنفاً في تعريف الفقه، فالمقام إذًا مقام إضمار، فلمَ أظهر المصنّف رحمه الله تعالى؟ كان من الممكن أن يقول المصنّف رحمه الله: وهي سبعة، لكن المصنّف والمقام مقام إضمار قد أظهر، فما علة ذلك؟

والجواب: أن المصنّف رحمه الله تعالى قد أظهر في هذا المقام؛ إيضاحًا للمبتدئ؛ إذ المبتدئ هو المقصود أصالة بهذا الكتاب، فضلا عن ذلك، فإن المصنّف رحمه الله لم يذكر نفس الأحكام، وإنما ذكر متعلقات الأحكام، وهذا سيرد معنا إن شاء الله تعالى؛ فإن الواجب والمندوب إلى آخر ما ذكره المصنف رحمه الله ليست نفس الأحكام، وإنما هي متعلقات الأحكام.

قال الشّارح: والأحكام المرادة فيما ذكر، إنما أتى الشارح رحمه الله تعالى بهذا؛ كي لا يتوهّم طالب العلم أن الأحكام المذكورة هاهنا غير المرادة في التعريف، فقال الشارح: المرادة فيما ذكر؛ أي: في التعريف المذكور؛ إذًا فالأحكام المرادة هنا إنما هي: الأحكام الشرعية، والحكم الشرعي عند الأصوليين: خطاب الله تعالى المتعلِق بأفعال المكلفين: بالاقتضاء، أو التخيير، أو الوضع. [وسبق شرح التعريف في اللقاء الماضي]. وقلنا: إنّ الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: الحكم التكليفي، والحكم الوضعي. أما الحكم التكليفي فيشمل: الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم، هذه هي الأحكام التكليفية الخمسة وهي المذكورة بقولنا: الاقتضاء أو التخيير. وأمّا الحكم الوضعي: فهو المذكور بقولنا: أو الوضع، وقد ذكر المصنّف رحمه الله تعالى من الأحكام الوضعية: الصحيح والفاسد، أما الشرط والسبب والمانع لم يذكرهم المصنّف رحمه الله تعالى، وذلك للاختصار؛ ولأنه يرى أنها ترجع للأحكام الوضعية المذكورة، وسيرد تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والأحكام المرادة فيما ذكر سبعة: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل.

[علة عدم ذكر المصنّف للفرض، وخلاف الأولى، في الأحكام التكليفيّة]:

طبعًا المصنّف ذكر: خمسة أحكام تكليفية، وحكمين وضعيين، ولم يذكر من الأحكام التكليفية الفرض؛ ذلك أنّ المصنّف عليه رحمة الله إنما يجري على طريقة الجمهور، وهي: عدم التفريق بين الفرض والواجب، وسيرد بيان التفصيل في تفريق الحنفية بين الفرض والواجب، ومخالفة الشافعية والجمهور في ذلك.

كذلك ذكر المصنّف خمسة أحكام تكليفية، ولم يذكر خلاف الأوْلى الذي يذكره بعض الأصوليين، وسيرد إن شاء الله التفريق بين المكروه، وخلاف الأولى.

[علة عدم ذكر المصنّف للسبب والشّرط والمانع، في الأحكام الوضعيّة]:

أيضا ذكر حكمين وضعيين: الصحيح والباطل، ولم يذكر السبب والشرط والمانع؛ وذلك لأن المصنّف رحمه الله يرى أن الشرط والسبب والمانع إنما ترجع إلى الصحّة والبطلان، فلا معنى للصحّة إلا أن العبارة قد استوفت الشروط، والأسباب، وانتفت الموانع. وكذلك لا معنى للفساد إلا بأنّ العبارة قد فقدت شرطًا، أو وُجِدَ مانع، أو نحو ذلك.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: والأحكام المرادة فيما ذكر سبعة: الواجب، والمندوب..

يتبدى هنا سؤال: هل الواجب هو ذات الحكم أو مُتَعَلَّقُ الحكم؟ [يعني] نحن حينما عرفنا الحكم الشرعي قلنا: الحكم الشرعي خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع. طيب، طالما أن الحكم الشرعي هو خطاب الله، هل الواجب هو الحكم الشرعي؟

[والجواب]: بالطبع لا، الواجب حينئذ يكون متعلق خطاب الله سبحانه، فالصلاة واجبة، ليست هي الحكم الشرعي، وإنما هي متعلق الحكم الشرعي، أي: ما تعلق به الخطاب. فما ذكر المصنّف رحمه الله هنا ليست هي الأحكام، إنما ذكر متعلقات الأحكام. والحكم إنما هو: الإيجاب أو الوجوب. أما الواجب: فإنه متعلق الحكم، وليس ذات الحكم. ولكن المصنّف رحمه الله تعالى قد تجوّز وتسمّح في هذا الموضع؛ مراعاة للطالب المبتدئ الذي يَسْهُلُ تصوّرُه للمسألة على هذا النحو. [فالحاصل]: أنّ الحكم إنما هو الوجوب أو الإيجاب (وسيأتي التفريق)، لكنْ الواجب متعلق الحكم.

[الفرق بين الوجوب، والإيجاب، والواجب]:

الوجوب والإيجاب: متّحدان بالذات، ولكنهما مختلفان بالاعتبار؛ فباعتبار الإضافة لله سبحانه يسمى: إيجابًا، وباعتبار الإضافة إلى العبد يسمّى: وجوبا، ويمكن أن تجمع ذلك بقولك: أوجب اللهُ، فوجب على العبد، فأتى العبدُ الواجبَ.

أوجب الله: هذا هو الإيجاب، أُطلِق الإيجاب باعتبار الإضافة إلى الله سبحانه.
فوجب على العبد: هذا هو الوجوب؛ وأطلِق الوجوب باعتبار الإضافة إلى العبد.
فأتى العبد الواجب: هذا متعلق الحكم.
إذًا واضح التفريق الآن بين الإيجاب والوجوب والواجب، طبعا هذا التفريق على اصطلاح الأصوليين، نحن نذكر هذا الآن، وقد نذكر شيئا في هذه المرحلة على سبيل التجوز والتسمّح، ولكن قد يرد معنا إن شاء الله تعالى شيء من الاعتراض على ذلك في المطوّلات؛ [فمثلا]: نحن قلنا: الإيجاب والوجوب متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، يردُ معنا إن شاء الله تعالى بعض الاعتراض على ذلك بأنّ الإيجاب والوجوب ليسا متحدين بالذات؛ لأن الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال؛ لكن تفصيل ذلك يأتي إن شاء الله تعالى في المطولات اعتراضا وجوابا.

لكن نذكر الآن: أنّ الإيجاب والوجوب متحدان بالذات، ولكنهما مختلفان بالاعتبار، فباعتبار الإضافة إلى الله سبحانه= يسمى الحكم إيجابا، وباعتبار الإضافة إلى العبد= يسمى وجوبا. أما الواجب فليس هو الحكم، وإنما هو متعلق الحكم.

قال المصنّف رحمه الله: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل.

هنا يأتي اعتراض قد يَرِدُ على كلام المصنف رحمه الله تعالى: وهو أنّ الأحكام إنما هي من قبيل التصديقات، يعني حينما نقول مثلا: والأحكام سبعة، الأحكام، يعني: كوْن ما تعلق به الخطاب واجبًا أو مندوبًا أو نحو ذلك. الأحكام من قبيل التصديقات. أمّا الواجب، والمندوب، ونحو ذلك= هذه من قبيل التصوّرات. الواجب مثل النيّة في الوضوء، وفي الصلاة، ونحو ذلك. الأحكام تصديقات؛ ما ذكر بعدها؛ الأقسام إنما هي من قبيل التصوّرات، هنا يبرز الاعتراض: كيف يجعل المصنف رحمه الله تعالى التصوّر من أقسام التصديق؟

والجواب عن هذا الاعتراض: أن في كلام المصنف رحمه الله تعالى تجوّزا؛ وذلك أنه أطلق المتعلَق، وأراد المتعلِق، كيف ذلك؟ أطلق المصنّف رحمه الله تعالى المتعلَق أي: ما تعلق به الخطاب: الواجب، المندوب، المباح ونحو ذلك؛ وأراد المصنف في الحقيقة: المتعلِق: الحكم، ثبوت الوجوب للنية، ثبوت الحرمة للزنا ونحو ذلك.

وهذا جواب قد يُعَكرُ عليه: بأنه لا يناسب ما سيأتي من كلام المصنف رحمه الله في قوله: فالواجب: ما يثاب فعله ويعاقب على تركه، والمندوب: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه إلى آخره. هذا يُعَكِرُ على هذا الواجب؛ ما يثاب على فعله، أي: الذي ثبت له الوجوب.

لكن نستطيع أن نجيب على هذا التعكير الذي يرد على هذا الجواب: بأن في كلام المصنّف رحمه الله شبه استخدام، كما قال أصحاب الحواشي، وهو أنه قد أراد بالواجب هنا المتعلِق وهو الحكم، وفيما سيأتي بعد ذلك: المتعلّق، وبذلك لا إشكال إن شاء الله تعالى.

قال الشّارح رحمه الله: فالفقه: العلم بالواجب، والمندوب، إلى آخر السبعة، أي: بأنّ هذا الفعل واجب، وهذا مندوب، وهذا مباح، وهكذا إلى آخر جزئيات السبعة.

قال: أي: بأن هذا الفعل واجب؛ ثبوت الوجوب للصلاة، ثبوت الوجوب للزكاة، ثبوت النّدب للوتر، ثبوت الحرمة للنبيذ، إلى آخره. أي: العلم بأن هذا الفعل واجب، وهذا مندوب، وهذا مباح، وهكذا إلى آخر جزئيات السبعة.

نقف هاهنا إن شاء الله تعالى، ونشرع في اللقاء القادم إن شاء الله في قول المصنف رحمه الله تعالى: فالواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه. أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٧)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذا هو الدّرس السّابع من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

قال المصنِّف والشّارح عليهما رحمة الله: فالواجب من حيث وصفه بالوجوب: ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه، ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحدٍ من العصاة مع العفو عن غيره، ويجوز أن يريد: ويترتّب العقاب على تركه، كما عبّر به غيره، فلا ينافي العفو.

[الكلام على الأحكام الشّرعية تفصيلًا، الواجب]:

بعد ما سرد عليك المصنف رحمه الله تعالى وطيب ثراه الأحكام إجمالًا= شرع في التفصيل في هذه الأحكام، بأن يذكر تعريف كلّ حكم من هذه الأحكام: فقال: فالواجب ..

فالواجب؛ هذه الفاء مرت معنا قبل ذلك، وقلنا: إنّ اسمها الفاء الفصيحة، أي: الفاء الواقعة في جواب شرط مقدّر، فتقدير كلام المصنِّف رحمه الله: إذا أردت معرفة كلّ واحد مما سُردَ عليك إجمالًا، فأقول: الواجب ما يثاب على فعله ،إلى آخر كلام المصنِّف.

وعلى عادة المختصرات: يَشْرَعُ المصنف رحمه الله وطيّب ثراه في التعريف الاصطلاحي مباشرة، يشرع في التعرف الاصطلاحي مباشرة، ولا يُثْقِلُ مصنّفَهُ بالتعاريف اللغوية، فشرع المصنِّف رحمه الله في تعريف الواجب في اصطلاح الأصوليين.

أما الواجب في اللغة: فإنه السّاقط، تقول العرب: وَجَبَ الحائطُ، أي: سقط، وجب أي: سقط، وكما قال ربنا جلّ وعلا: {فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها}، فإذا وجبت جنوبها، أي: إذا سقطت جنوبها.

قال الشّارح رحمه الله: فالواجب من حيثُ وصفه بالوجوب. من حيث وصفه بالوجوب؛ هذه تسمى حيثية تقييد، والحيثية تنقسم إلى أنواع ثلاث:

1- فقد تردُ الحيثية للتقييد، كما نقول مثلًا: الإنسان من حيث أنه يمرض ويصحّ موضوع علم الطب، أي: أننا حينما نظرنا للإنسان إنما نظرنا إلى ماهيته مع قيْد وارد على الماهية، فقلنا: الإنسان، حينما نقول: الإنسان؛ الذي يرتسم في ذهنك إنما هو مطلق الماهية، يعني: الحيوان الناطق، لكنّنا وضعنا قيدا على هذه الماهية، فقلنا: من حيث أنّه يصحُ ويمرض موضوع علم الطب، فحيثية التقييد تأتي لبيان قيْد وارد على الماهية.

2- أما حيثية الإطلاق: فهي الحيثية المعبِّرة عن النّظر إلى مطلق الماهية، دون أي قيد وارد عليها، كما نقول مثلا: الخمر من حيث هي مائعٌ مُسْكِرٌ، أي: الخمر من حيث النّظر إلى مطلق الماهية، أي: دون تقييد وارد عليها: مائعٌ مسكرٌ. [وكما نقول]: الإنسان من حيث هو حيوان ناطق، أي: بالنظر إلى مطلق الماهية دون أيّ قيد وارد عليها.

3- حيثية التعليل: هي الحيثية الدالة على معنى العلة، كما نقول مثلا: السكِّين من حيث إنّها حادة تقطع، أو قاطعة، أو جارحة، إلى آخره؛ هذه الحيثية إنما هي معبرة عن العلة.

نظر في أيّ نوع من هذه الأنواع يندرج قول الشارح رحمه الله: من حيث وصفه بالوجوب. طبعا نحن قلنا: إما أن تكون حيثية إطلاق، أو حيثية تقييد أو حيثية تعليل:

- لا شكّ أنه لا تصح أن تكون الحيثية هنا حيثية إطلاق؛ لأن قول المصنف: من حيث وصفه بالوجوب صريح في التقييد؛ لو كان المراد من هذه الحيثية الإطلاق لقال: من حيث هو؛ الواجب من حيث هو، فلا يصحّ أن نقول أن الحيثية هنا حيثية إطلاق، طيب ماذا بقي معنا؟ بقيت حيثية التقييد وحيثية التعليل.

- أيضًا لا يصحُ أن تكون الحيثية هنا للتعليل، أولًا: لأنه لا معنى للتعليل في مقام التعريف، الأصل أنني في التعاريف إنما أضع القيود الدالة على ماهية المحدود أو ماهية المعرّف ولا أعلِل، فلا معنى للتعليل في مقام التعريف، هذه واحدة. الثانية: لا يصح أن تكون الحيثية للتعليل؛ لأن الثواب على الفعل ليس معلولا للفعل، وإنما هو تفضّلٌ وإنعامٌ من الله سبحانه، فمذهب أهل الحق أنّ الثواب المترتب على الفعل إنما هو مجرّد تفضّل من الله سبحانه، والعقاب المترتِب على ترك الواجب مثلًا إنما هو عدلٌ من الله سبحانه.

- [فالحاصل أنه]: لا يصحُ أن تكون الحيثية هنا حيثية إطلاق، لأن قول المصنف: من حيث وصفه بالوجوب= صريح في رد ذلك، ولا يصحّ أن تكون الحيثية هنا حيثية تعليل لسببين: الأول: لأنه لا معنى للتعليل في مقام التعريف. [والثاني]: فضلًا عما تقرر عند أهل الحق أن الثواب على الفعل مجرّد تفضلٍ من الله سبحانه، والعقاب على ترك الواجب، أو العقاب على ترك الفعل إن كان واجبا= عدلٌ من الله سبحانه، نقول: العقاب على ترك الواجب، أيضا العقاب على فعل المحرم وغير ذلك، هذا من قبيل التمثيل.

- إذًا لا يصح أن تكون الحيثية حيثية إطلاق، ولا يصح أن تكون الحيثية حيثية تعليل، ما الذي بقي معنا؟ بقي معنا: حيثية التقييد، أي: الواجب من حيث وصفه بالوجوب، أي: لا ننظر إلى مطلق الماهية، وإنما ننظر إلى الواجب مع قيْد وارد على الماهية، أي: من حيث وصفه بالوجوب، الواجب من حيث وصفه بالوجوب: ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

[فوائد هذه الحيثيّة]:

1- طيّب، إذا ثبت لدينا أن الحيثية هاهنا حيثية تقييد، كلّ قيد إنما وُضِعَ من أجل احتراز، فهذه الحيثية التي وردت للتقييد، ما الذي احْتُرِزَ عنه بهذه الحيثية؟

احترز بهذه الحيثية عن: حيثية ذات الفعل، ذات الواجب، فلما نقول: من حيث وصفه بالوجوب، احترزنا عن حيثية ذاته التي هي أفعال المكلفين، فإنّ الأصولي لا يبحث في أفعال المكلفين ذاتها؛ تلكم الأفعال التي تتعلق بها الأحكام الشرعية، وإنما هذا بحث الفقيه؛ فالأصولي من حيث هو أصولي لا يبحث عن أفعال المكلفين التي تتعلق بها الأحكام، وإنما الفقيه هو الذي يبحث في ذلك، ويميزّ مما تتعلق به الحرمة، مما يتعلق به الوجوب، مما يتعلق به الكراهة، مما يتعلق به الإباحة، مما يتعلق به الندب إلى آخره، فهذا البحث ليس للأصولي، البحث عن الواجب من حيث ذاته إنمّا هو للفقيه، أما الأصولي إنما يبحث في الواجب من حيث وصفه بالوجوب.

2- طيب، أيضا هذه الحيثية تفيدك: أنّ هذه الأقسام التي سترد معنا إن شاء الله تعالى هي أقسام متداخلة، فقد يجتمع في الفعل الواحد: الوجوب، الصحّة، الحرمة؛ يعني أكثر من فعل، ولكننا ننظر إلى الفعل من حيثيات مختلفة، فمثلًا: يتداخل الواجب والصحيح والحرام فيما إذا أدى المرء صلاة صحيحة، في أرض مغصوبة؛ مع استكمال هذه الصلاة شروطها، وانتفاء موانعها. فهذه الصّلاة التي أدّاها المرء في أرض مغصوبة، إذا كانت مستكملة الشروط منتفية الموانع، إذا نظرنا إليها من حيث كونها طاعة= حكمنا بالوجوب، وإذا نظرنا إلى حيثية الغصب الذي وقع من المكلف= حكمنا بالحرمة، وإذا نظرنا إلى كونها مستكملة الشروط منتفية الموانع= حكمنا بالصحة.

فعندنا ثلاثة أحكام متداخلة: الوجوب، الحرمة، الصحة. فنقول: الصّلاة المؤداة صلاة واجبة صحيحة، واجبة من حيث كونها طاعة، وصحيحة من كونها مستكملة الشروط منتفية الموانع، ومن حيث كون الفعل غصباً فإنه حرام، فتصحّ صلاته ،وتجزئه، ويأثم المرء لفعل الغصب

إذًا هذه الحيثيات تدلك: على أن هذه الأقسام إنما هي أقسام متداخلة: الوجوب، الحرمة، الندب، إلى آخره، أقسام متداخلة، ولكن متداخلة باعتبار هذه الحيثية.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله:

فالواجب من حيث وصفه بالوجوب ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه.

ما يثاب: ما= هنا موصولة، سواءٌ كان هذا الواجب فعلا، أو قولا، أو اعتقادًا، أو نيّة، أو عزما؛ فالفعل مثلا كالصلاة، والقول كالشهادتين، والاعتقاد كالإيمان، والنية كنية الصلاة أو نية الوضوء، والعزم كعزم مؤخِّرِ الواجب الموسّع على أدائه قبل خروج وقته. فما هنا واقعةٌ على هذا الواجب الذي قد يكون فعلا أو قولا أو اعتقادا أو نية أو عزما.

قال: ما يثاب على فعله، أي: ما يثاب تفضّلا وإنعامًا من الله سبحانه، لا لزوما؛ إذ لا يجبُ على ربنا سبحانه شيء، إنما الثواب يترتب على سبيل التفضل والإنعام من الله سبحانه. والثواب: جزاءٌ مخصوصٌ يعلمه الله سبحانه، وذكرنا أنّ الترتب إنما هو على سبيل التفضّل، لا على سبيل اللزوم.

ما يثاب على فعله: هذا القيد يُخْرِجُ لك: ما لا يثاب على فعله، يخرج لك: الحرام؛ إذ لا ثواب في فعله، والمكروه؛ إذ لا ثواب في فعله، والمباح أيضًا؛ إذ لا ثواب في فعله. ويُدخل فيه: الواجب والمندوب؛ فهذا التعريف لو أنا سكتنا هاهنا= لما كان جامعا مانعًا، وإن كنا نقول هذا على سبيل التجوز، لِما مَرّ معنا أنّ هذه التعاريف إنما هي من قبيل الرسم لا الحدّ؛ لأنا ذكرنا أن التعريف على ثلاثة طرائق.

التّعريف على ثلاثة طرائق مخصوصة أو مشهورة: التعريف بالرّسم، والتعريف بالحدّ، والتعريف باللفظ؛ وهذا الذي ذكره المصنِّف رحمه الله وطيّب ثراه، إنما هو من قبيل الرّسم.

فما يثاب على فعله: يدخل فيه الواجب والمندوب؛ إذ يثاب على فعلهما، ويخرج منه المحرّم والمكروه والمباح، فلا بد من قيد ثانٍ يخرج المندوب. فقال المصنّف رحمه الله تعالى: ويعاقب على تركه.

فقوله: ويعاقب على تركه: هذا يخرج المندوب؛ إذ المندوب لا عقاب على تركه.

[فالحاصل أنّ]: بالقيْد الأوّل خرج ثلاثة أحكام، بهذا القيد خرج الحكم الباقي؛ الذي هو المندوب، فما بقي في الحدّ غير الواجب.

طيب، هنا ينشأ عندنا إشكال! الواجب: ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، طيب هذا يَردُ عليه بعض أنواع الواجب، يرد عليه مثلًا: الواجب الكِفائي، والواجب الموسّع، والواجب المخيّر، ففي الواجب الكفائي= يَترك بعض المكلفين هذا الواجب، ويجزئُ الجماعة أن يقوم أحدهم به أو أن يأتيه أحدهم. وفي الواجب الموسّع= يترك المكلف هذا الواجب في أوّل الوقت، ويجوز أن يأتي به في آخر الوقت؛ الوقت المشروع له. وفي الواجب المخيّر= يترك المكلف أحد الأشياء التي خَيّرَ الشارع فيها. فهنا المكلف قد ترك هذا الواجب ومع ذلك لم يعاقب؟ فهذا مما يردُ على التعريف.

فوجّه ذلك أصحاب الحواشي عليهم رحمة الله فقالوا: ومعنى قول المصنف رحمه الله: ويعاقب على تركه؛ أي: ولو على بعض التقادير؛ فالمكلف يعاقَبُ على الواجب الكفائي بتقدير ترك الجماعة كلها له، ويعاقَبُ على ترك الواجب الموسّع بتقدير ترك المكلف له حتى خرج وقته، ويعاقَبُ على الواجب المخيّر بتقدير أنه قد ترك جميع الخصال التي خَيّرَهُ الله عزّ وجلّ فيها. فمعنى قول المصنّف رحمه الله تعالى: ويعاقب على تركه، أي: ولو على بعض التقادير كما قال أصحاب الحواشي عليهم رحمة الله تعالى.

قال الشّارح رحمه الله تعالى: ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة، مع العفو عن غيره.

[وهنا سؤال]: ما علاقة هذه الجملة التي أوردها الشّارح بعد كلام المصنّف بكلام المصنّف ذاته، وهو قوله: فالواجب ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه؟

[والجواب]: هذه عادة الشّارح المحقق الجلال المحلي رحمه الله تعالى، يجيب عن اعتراض مقدّر، قد يرد في ذهن طالب العلم هذا الاعتراض، فأراد الشارح المحقِق الجلال المحلِي رحمه الله وطيب ثراه أن يجيب على هذا الاعتراض.

طيب، ما هو الاعتراض الذي يجيب عنه الشارح؟

أنّ ظاهر هذا التعريف تحَتّم عقاب تارك الواجب، رغم أنّ تارك الواجب إنما هو عاصٍ داخلٌ تحت المشيئة، فمن ترك الصلاة مثلا التي هي محكوم عليها أو ثابتٌ لها حكم الوجوب، إنما هو عاصٍ داخل تحت مشيئة الله سبحانه، كما هو مذهب جمهور العلماء، كما قال ربنا سبحانه:{إنّ الله لا يغفر أنْ يُشْرَكَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}. فالعاصي لا يتحتم عقابه، وإنما هو داخل تحت

مشيئة الله سبحانه.

فأراد الشارح المحقق رحمه الله أن يجيب عن هذا الاعتراض فقال: ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره، يعني: يكفي في صدق هذا التعريف أن يتحقق العقاب ولو في واحدٍ؛ تحقيقًا لخبر الله جلّ وعلا.

وأجاب بعض أهل العلم بجواب آخر، فقالوا: إنّ إخلاف الوعيد جائزٌ في حق الله جلّ وعلا، يعني: ربنا جلّ وعلا إذا وعد أوفى، وإذا أوعد تجاوز، هذه عادة الكريم، الكريم إذا وعد أوفى، وإذا أوعد تجاوز.

ولكنّ جماعة من أصحاب الحواشي قد نظروا في هذا الجواب وقالوا: هذا الجواب غير مستقيم؛ إذ قد قام القاطع على امتناعه، ذلك أنّ ربنا جل وعلا قال:{ما يبدّل القول لديّ وما أنا بظلامٍ للعبيد}.

[فالحاصل]: إذًا فالجواب الذي عليه أكثر أصحاب الحواشي أنه لا بدّ أن يتحقق العقاب ولو في واحدٍ؛ تحقيقاً لخبر الله سبحانه، وإن عُفِيَ عن غيره. فقول الشّارح: ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره؛ جواب عن هذا الاعتراض المقدّر.

قال الشارح رحمه الله: ويجوز أن يريد: ويترتب العقاب على تركه، كما عبّر به غيره، فلا ينافي العفو.

[والمعنى] أي: أنّ ترتّب شيء على شيء لا يقتضي ثبوته له بالفعل؛ فاحتاج الشّارح رحمه الله في هذا الجواب إلى هذا التقدير؛ أي: ومراد المصنّف: ويترتب العقاب على تركه.

وهنا يَردُ سؤال! لماذا خصّص الشارح رحمه الله تعالى الإيراد على التعريف في جانب العقاب، ولم يذكره في جانب الثواب؟

والجواب عن ذلك: أنّ الثواب لا يتخلف اتفاقًا، بخلاف العقاب، فإذا فعل المكلف عبادة فإن ثوابها لا يجوز أن يتخلف باتفاقٍ، بخلاف العقاب فقد يعاقِبه الله جل وعلا على ترك واجب أو فعل محرم، وقد لا يعاقِبه، { لا يُسْأَلُ عما يفعل وهم يُسْأَلون}.

ولكن قد يُعترض على هذا الجواب: بأنه لا يُسَلّمُ عدم تخلف الثواب؛ إذ قد يتخلّف الثواب للرياء، ونحو ذلك من محبطات الأعمال!

ولكنّ هذا الاعتراض أيضًا: لا يَردُ على الجواب؛ إذ كلامنا هاهنا فيا خلا عن موانع حصول الثواب.

نشرع في اللقاء القادم إن شاء الله تعالى، في تفصيل الكلام في بقيّة الأحكام إن شاء الله، أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

===

الدرس (٨)

الحمدُ لله، والصّلاة على رسول الله، أمّا بعد، فهذا هو الدّرس الثامن من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله، وطيّب، ثراه وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

قال المصنّف والشّارح عليهما رحمة الله:

والمندوب من حيث وصفه بالندب: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. والمباح من حيث وصفه بالإباحة: ما لا يثاب على فعله وتركه، وما لا يعاقب على تركه وفعله؛ أي: ما لا يتعلق بكلٍّ من فعله وتركه ثواب ولا عقاب. والمحظور من حيث وصفه بالحظر أي: الحرمة: ما يثاب على تركه امتثالًا، ويعاقب على فعله، ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره، ويجوز أن يريد: ويترتب العقاب على فعله كما عَبّرَ به غيره فلا ينافي العفو. والمكروه من حيث وصفه بالكراهة: ما يثاب على تركه امتثالًا، ولا يعاقب على فعله.

هذه بقيّة الأحكام التكليفية، وقد شرعنا في اللقاء الماضي في ذكر الأحكام الشرعية؛ سواءً الأحكام التكليفية أو الأحكام الوضعية، وقد نكمل اليوم إن شاء الله بقية الأحكام، نسأل الله عز وجل التيسير.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والمندوب من حيث وصفه بالندب: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. [الكلام على الحكم التكليفي الثاني: المندوب]:

المندوب في أصل الوضع العربي: المطلوب؛ إذ النّدب في العربية الطّلب، كما قال الشاعر:

لا يَسألونَ أخاهم حِينَ يَنْدُبُهُمْ ،،، في النائبات على ما قال بُرْهَانا

أي: لا يسألون أخاهم حين يطلبهم، في النائبات: أي: في المصائب، على ما قال برهانا: أي: على ما قال دليلًا، فالنّدب في أصل الوضع العربي الطلب.

وقوله: والمندوب، أي: المندوب إليه، أي: المدعو إليه، وحُذِفَ الجار والمجرور على طريقة الحذف والإيصال: أي أن يحذف حرف الجرّ، ويُوصَل الفعل المتعدِّي بنفسه إلى مفعوله، كما قال الشاعر:

تمُرُّون الديارَ ولمْ تعُوجُوا ،،، كلامُكُمُ عَلَيّ إذنْ حَرامُ

تمرّون الديار، أي: تمرُّون على الديار، هذا أصلها؛ فحُذِفَ حرف الجرّ وَوُصِلَ الفعل بمفعوله، ففي هذا حذفٌ وإيصالٌ.

[ألفاظ أخرى للمندوب]: أيضًا المندوب، والسُّنة، والتطوّع، والمستحبّ= كلها ألفاظٌ مترادِفةٌ عند جمهور الأصوليين، هي ألفاظ جارية على ألسنة الفقهاء، ولكنها مترادفة عند جمهور الأصوليين، خلافًا للقاضي حسين والبَغويّ وغيرهما، فقد فرقوا بين السنّة والمندوب والتطوّع:

فالسنّة لا تطلق عندهم إلا على: ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم.
والمندوب يطلق على: ما فعله مرّة أو مرتين.
والتطوّع يطلق على: ما يُنْشِئُهُ الإنسان بنفسه من الأوراد.
[فالحاصل] فالسنة لا تطلق عند القاضي حسين والبغوي ومن قال بقولهما إلا على المواظبة، لا بدّ من توفر المواظبة في الفعل، إذًا فَرّقَ القاضي حسين والبغوي على هذا الأساس، ولكنّ الذي عليه جمهور الأصوليين ترادُفُ هذه الألفاظ - المندوب والمستحبّ والسنّة والتطوع - ألفاظ مترادفة عند جمهور الأصوليين.

[أقسام المندوب]:

تذكرون أننا قد ذكرنا في الواجب أنه ينقسم إلى: واجب عَيْنِي، و واجب كِفائي. كذلك المندوب ينقسم إلى: مندوب عَيْنِي، ومندوب كِفائي.

فالمندوب العيني: ما توجّه طلبه إلى معيّن، طبعًا الطلب هاهنا على غير سبيل الحتم والإلزام، فالمندوب العيني: ما توجه طلبه إلى معيّن؛ كإقراء السّلام مثلًا للمنفرد، إذًا يُمثل على ذلك بإلقاء السلام للمنفرد، أنا أمشي منفردا يُنْدَبُ لي أن ألقي السلام، هذا المندوب مندوب عيني أو مندوب كفائي؟ مندوب عيني، أي: يتوجّه طلبه إلى معين.

والمندوب الكفائي: ما لا يتوجّه طلبه إلى معيّن؛ كإقراء السّلام للجماعة، لو أننا نمشي جماعةً نمشي مثلا خمسة، ثلاثة، اثنان إلى آخره، يتوجّه إلينا الطلب بإلقاء السلام، فَيُنْدَبُ لنا إلقاء السلام، لكنْ هذا المندوب مندوب كِفائي أو مندوب عيني؟ مندوب كِفائي؛ لأنه لا يتوجّه إلى معين، وإنما يتوجه إلى الجماعة كلها، فمن فعله خرجت الجماعة كلها عن عهدة الندب، يعني: حصلت السنة

طيّب هذا إقراء السّلام، طيب ردُ السّلام:

- لو أنّ منفرداً ألقي عليه السلام، في هذه الحالة ردّ السّلام من قبل هذا المنفرد واجب كِفائي أو واجب عيني؟ واجب عيني؛ لأنه يتعيّن عليه أن يرد السلام؛ لأنه كما تعلمون إلقاء السلام سنة، وردّه فرض، فهذا الذي هو منفرد يجب عليه أن يردّ السلام وجوبا عينيا.

- لكنْ لو أنّ السلام ألقي على جماعة، يجزئ أن يرد واحد، ففي هذه الحالة ردّ السّلام واجب كِفائي، في هذه الحالة - حالة الجماعة - ردّ السلام واجب كفائي.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والمندوب من حيث وصفه بالندب.

قلنا: هذه تسمى الحيثية، والحيثية: أي: جهة النظر. والحيثية على ثلاثة أقسام: حيثية إطلاق، و حيثية تقييد، وحيثية تعليل.

حيثية الإطلاق: كما لو قلنا مثلا: الخمر من حيث هي مائعٌ مسكرٌ؛ أي: من حيث النظر إلى مطلق الماهية دون أيّ قيد وارد على الماهية. الخمر لا ننظر إلى لونها، لا ننظر إلى عوارضها، لا ننظر إلا إلى مطلق ماهيتها، فنقول الخمر من حيث هي مسكر مائع، أي: من حيث النظر إلى مطلق ماهيتها.

وقد تردُ الحيثية للتقييد: هنا عندي أمران: الماهية، وقيد وارد على الماهية، نقول مثلًا: الإنسان من حيث إنه يمرض ويصحّ هو

موضوع علم الطب. أنا لم أنظر هاهنا إلى مطلق الماهية، مطلقُ ماهية الإنسان: حيوان ناطق، لكن أنا نظرت هاهنا إلى الماهية مع قيْد وارد على الماهية، فهذا معنى حيثية التقييد.

النوع الثالث: حيثية التعليل، تقول: السكين من حيث إنها حادة تجرح أو تقطع أو قاطعة، فقولنا: من حيث إنها= هذا يأتي للتعليل في هذا السياق.

إذًا الحيثية - لأن هذا يتكرر معنا كثيرًا - إمّا أن تكون حيثية إطلاق، أو أن تكون الحيثية حيثية تقييد، أو أن تكون الحيثية حيثية تعليل.

[لإيراد الحيثية هنا فائدتان]:

قال: والمندوب من حيث وصفه بالندب؛ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه. طيّب الشارح رحمه الله أورد هذه الحيثية للاحتراز عن أفرادٍ؛ لأنه كما اتفقنا، قيد الحيثية مُراعىً في التعريفات، فقال: والمندوب من حيث وصفه بالندب؛ ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، لو لم يضع الشارح هذه القيد لورد على التعريف إيراد!

1- عبادة الصبي مثلًا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها، رغم أنّ الصبي أصلا ليس مكلفا، فأراد الشارح رحمه الله أن يضع هذه الحيثية للخروج عن هذا الإيراد؛ ذلك أنّ الصبي إنما يثاب على العبادة من حيث إنها عبادة، لا من حيث إنها مندوبة، إذًا أراد الشارح أن يحترز عن هذا الإيراد بقوله: من حيث وصفه بالندب.

2- هذه الحيثية أيضًا تنْجينًا من اعتراض آخر: الصلاة في الأرض المغصوبة، مثاب عليها أو لا؟ مثاب عليها، طيب في هذه الحالة تردُ هذه الصورة على التعريف أيضًا، فنجيب بنحو ما أجبنا، الصلاة في الأرض المغصوبة مثاب عليها من حيث إنها صلاة، لا من حيث إن الغصب معصية؛ لأنه مثلا لو أن رجلا قد صلى في أرض مغصوبة، فأنت تسألني مثاب عليها أو غير مثاب؟ أقول لك: مثاب، تقول: ما الدليل؟ هل ترتّبَ الثواب على المعصية؟ هل ترتب الثواب على الغصب؟ أقول لك: لا، هو مثاب عليها من حيث إنها عبادة أو من حيثية إنها صلاة، لا من حيثية الغصب.

طيّب ظاهر هذا التعريف، أعني: قول المصنّف والشّارح: والمندوب من حيث وصفه بالنّدب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه= أنه لا بدّ أن يترتب الثواب على المندوب، ولا يعاقب على الترك. طيب هذا يَردُ عليه ما لو رَاءَى صاحب الفعل بفعله، في هذه الحالة تخلف الثواب. فهل هذا وارد على التعريف؟ [والجواب]: بالطبع ليس واردًا على التعريف؛ لأنّ الكلام هاهنا في الفعل الذي خلا من موانع ترتّب الثواب، في الفعل الذي خلا من موانع ترتب الثواب.

[محترزات التعريف]:

وقوله: ما يثاب على فعله. هذا يخرج: المحرّم؛ إذ لا ثواب في فعله؛ ويخرج المكروه؛ إذ لا ثواب في فعله، ويخرج المباح؛ إذ من حيثية إنه مباح لا ثواب في فعله،

وقوله في القيد الثاني: ولا يعاقب على تركه. هذا القيد يخرج الواجب؛ إذ الواجب يعاقب على تركه.

[الكلام على الحكم التكليفي الثالث: المباح]:

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والمباح من حيث وصفه بالإباحة: ما لا يثاب على فعله وتركه، وما لا يعاقب على تركه وفعله.

في المباح أيضًا وقع قيْد الحيثية، وقيد الحيثية مُراعىً في التعريفات – كما قلنا – قال: والمباح من حيث وصفه بالإباحة، فاحترز بهذا القيد عمّا لو اقترنت نيّة الطاعة بالمباح، فالمباح من حيث وصفه بالإباحة لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ماذا لو اقترنت نية الطاعة بالمباح؛ يترتب الثواب أو لا؟ رجلٌ أكل ليتقوى على العبادة، كما قال ابن رسلان رحمه الله:

وَمَنْ نَوَى بأكلِهِ القوَى ،،، لطاعةِ اللهِ لهُ ما قدْ نَوَى

يعني: رجل قد أكل، وينوي بهذا الأكل التقوي على العبادة، الأكل من حيث إنه مباح لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ولكن هذا الرجل قد قرن بالأكل نية الطاعة، فمن حيثية إنه مباح لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، ولكن من حيثية قرن نية الطاعة بالمباح يترتّب عليه الثواب. فقوله: من حيث وصفه بالإباحة= يُخرِجُ هذه الصورة عن الإيراد، يعني: لو تركنا هذه الحيثية لوردت هذه الصورة، تقول مثلا: المباح ما لا يثاب على فعله وتركه، وما لا يعاقب على تركه وفعله، هنا يَرِدُ من أكل بنية التقوي على العبادة، سيرد عليك أن الأكل مباح، طيب هذا أكل بنية التقوي على العبادة وترتب الثواب؛ إذًا نُقِضَ تعريفك، فوضعنا هذه الحيثية

للخروج من هذا الإيراد.

[محترزات التّعريف]:

قال: ما لا يثاب على فعله: يخرج الواجب والمندوب؛ إذ الواجب يثاب على فعله، والمندوب يثاب على فعله. قال: ما لا يثاب على فعله وتركه، طيّب ما الذي يثاب على تركه؟ الحرام والمكروه، طيّب إذًا خرجت الأحكام الأربعة بهذا القيد.

وقال: ولا يعاقب على تركه وفعله. طيّب المراد بالحد أن تدرك ماهية المحدود ويُميّز المحدود عن غيره، ونحن بهذه الجملة أدركنا ماهية المحدود، وميزناه عن غيره. فهل قول المصنّف: ولا يعاقب على تركه وفعله مَعِيب؟ هل قول المصنّف: ولا يعاقب على تركه وفعله، أو زيادة الشّارح معيبة؟

[والجواب]: هذا يكون معيبًا لو كان الحدّ حقيقيا، ولكن نحن اتفقنا هاهنا أنّ الحدّ حدٌّ بالرسم. نحن ذكرنا أن الحد له ثلاثة طرائق، أو التعريف له ثلاثة طرائق عند المناطقة: حدٌّ بالحقيقة، وحدٌّ بالرسم، وحدٌّ باللفظ.

[طرق التّعريف تفصيلًا]: تستطيع أن تقول التعريف على ثلاثة طرائق: تعريف بالحد، وتعريف بالرسم، وتعريف باللفظ، هذه الطرائق الثلاثة المشهورة:

1- التعريف بالحدّ: أن تذكر الصّفات الذاتية للمحدود. طيّب ما هي الصفات الذاتية؟ الصفات الذاتية: هي الصفات التي تدخل في حقيقة المحدود دخولا لا يُتصوّرُ فهم ماهيته دون فهمها. يعني مثلًا: إذا أردنا أن نَحُدّ الإنسان= نقول: الإنسان حيوان ناطق؛ صفة الحياة وصفة النطق صفتان ذاتيتان، أي: لا يُتصوّر ماهية الإنسان دون فهمها، ففي هذه الحالة هذا يسمّى حدًا حقيقيا، أو تعريفا بالحدّ؛ لأنّ الحدّ لا يطلق حقيقة إلا على ما كان بالصفات الذاتية.

والصفات الذاتية تنقسم إلى نوعين:

صفات ذاتية يشتركُ فيها المحدود مع غيره وهذا نسمّيه الجنس.
وصفات ذاتية تميّز المحدود عن غيره وهذا نسمّيه الفصل.
فحينما أقول لك مثلًا: الإنسان حيوان ناطق، صفة الحياة يشترك فيها المحدود مع غيره أو لا؟ يشترك، صفة الحياة توجد في الإنسان كما توجد في البهيمة فهذا نسميه جنسًا. أما الصفة الذاتية التي تميّز المحدود عن غيره مع دخولها في حقيقته - طبعا قولنا: الذاتية يغني عن قولنا: مع دخولها في حقيقته- هذا يسمّى فصلا؛ لذلك أنت تقرأ في تعاريف أهل العلم كثيرا، يقول لك: وهذا جنسٌ في الحدّ، هذا فصل في الحد، ماذا يعن:ي جنس في الحدّ؟ أي: صفة ذاتية في المحدود يشترك المحدود فيها مع غيره كالحياة في الإنسان، وتقرأ هذا فصلُ في الحدّ، أي: صفة ذاتية تميّز المحدود عن غيره.

فالطريقة الأولى من طرائق التعريف: التعريف بالحدّ...

الطريقة الثانية: التعريف بالرسم؛ وهذا لا تلتَزمُ فيه الذاتيات؛ لأن العثور على الذاتيات صعب، التعريف الحقيقي؛ الحدّ الحقيقي عسيرٌ ولذلك تقرأ في كتب أهل العلم: وأكثر الحدود رسميات، أي: أكثر التعاريف هي من قبيل التعريف بالرسم لا التعريف بالحد.

الطريقة الثالثة: التعريف باللفظ؛ أن تأتي بلفظ أظهر من اللفظ المحدود. تقول: ما الليث؟ أقول: الأسد. وهذا شرطه: أن يكون التعريف باللفظ أشهر من المحدود ذاته. فمثلا لو قلنا: ما الليث؟ لم تقل: الغضنفر، لأن الغضنفر ليس أشهر من الليث، بل الليث أشهر من الغضنفر، لكن لفظة الأسد أشهر من الليث.

إذًا هذه هي الطرائق الثلاث للتعريف..

هناك طريقتان يذكرهما بعض المُحَشِّينَ وهي: التعريف بالمثال، و التعريف بالتقسيم:

التعريف بالمثال: مثلًا تقول لي: ما الصحابي؟ أقول لك: الصحابي كأبي بكر وعمرَ وعثمانَ وعليٍ رضي الله عنهم أجمعين، هذا تعريف بالمثال أقْرَبُ لك الصورة .

التعريف بالتقسيم: كما نقول مثلا: العلم إما تصورٌ أو تصديقٌ.

طيب، ما الذي جعلنا ندخل في قصة التعريف؟

هذا التعبير: ولا يعاقب على تركه وفعله.

وهل هذا التعبير معيبٌ؟

[والجواب كما قلنا]: يكون معيبًا لو قلنا: إنّ الحد هاهنا حدّ حقيقي، ولكننا اتفقنا قبل ذلك أنّ التعريف هنا إنما هو بالرسم، والتعريف بالرّسم يُتسامح فيه بمثل هذا.

فمثلًا: التعريف، أيُّ قيدٍ يَردُ فيه يكون له في الحدّ الحقيقي غرضان: إما الإدخال، أو الإخراج؛ ألا تسمع في قول أهل العلم: لابد أن يكون الحد جامعا مانعا، ما معنى (جامعٌ مانعٌ)؟ أيْ جامعاً لأفراد المعرّف، مانعًا من دخول غيرها فيه، فأنت حينما تضع قيودا في التعريف إنما تدْخِلُ وَتخْرجُ، تدخل أفرادًا في المحدود، وتخرج أفرادًا من المحدود، هذا الذي يدخل في المحدود يسمى: الماصدق، وهذا الذي يخرج يسمّى: الاحتراز. إذًا نسمع يقولون: قولنا كذا احترز به، احترز به أي: خرج به، واضح؟ طيّب هذا في الحد الحقيقي. طيّب الحدّ الرسمي، قالوا: يُتسامَحُ في الحدّ الرسمي بذكر قيدٍ لبيان الواقع.

في الحدّ الحقيقي: القيود التي تذكرها إما لإدخال أو لإخراج. لكنْ في الحدّ الرسمي: يُتسامح بأن تزيد غرضًا وهو بيان الواقع، فهذا من قبيل بيان الواقع، لا من قبيل: بيان الماصدق، ولا بيان الاحتراز.

قال الشّارح رحمه الله: أيْ: ما لا يتعلق بكلٍّ مِن فعله وتركه ثوابٌ ولا عقاب.

[فائدة هذه العبارة بعد تعريفه للمباح]:

قال: والمباح من حيث وصفه بالإباحة؛ ما لا يثاب على فعله وتركه، وما لا يعاقب على تركه وفعله؛ أي: ما لا يتعلق بكلٍّ من فعله وتركه ثواب ولا عقاب. أراد الشارح رحمه الله تعالى: أن يَرُدّ بهذا الذي قاله توهمًا، حينما تقرأ: ما لا يثاب على فعله وتركه، ولا يعاقب على تركه وفعله، قد يُفِيدُ ظاهر هذا الحدّ: أنّ عدمية الثواب على المباح حتمية، يعني أنت تتصوّر أنه يتحتّم عقلًا أن لا يترتب ثوابٌ ولا عقاب على المباح، فأراد الشّارح رحمه الله أن يَرُدّ هذا التوهّم، وَيُعْلِمَكَ بأنّ ترَتّبَ الثوابِ أو العقاب على المباح إنما هو أمر جائزٌ عقلًا، إذ ليس في العقل ما يُحِيلُ، بل لربّنا جل وعلا أن يثيب العاصي ويعاقب الطائع.

لكن الكلام هاهنا في مقام الجواز العقلي، أو الوقوع الشرعي؟

[الجواب]: الجواز العقلي، لا بدّ أن تفرق بين المقامين جدا؛ لأن هذا سيتكرّر معنا: في الجواز العقلي ليس في العقل ما يحيل ذلك، ولكن للوقوع الشرعي مقام آخر، الوقوع الشرعي مقام آخر.

[فالحاصل]: فأراد الشارح أن يردّ هذا الاعتراض؛ وهو أن ترتب الثوابِ والعقاب على فعل المباح إنما هو أمر جائز في المقام العقلي؛ إذ لله جلّ وعلا أن يفعل ما يشاء، لكنْ ليس بواقعٍ سمعًا.

[الكلام على الحكم التكليفي الرّابع: المحظور]:

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والمحظور من حيث وصفه بالحظر.

من حيث وصفه بالحظر. طبعا أنتم فهمتم عما نحترز به، من حيث وصفه بالحظر، فمثلًا: لو أنّ رجلًا قد صلى في أرض مغصوبة، تقول لي: مثابٌ أو لا؟ أقول لك: مثاب، تقول لي: رتبتَ الثوابَ على الغصب؟ أقول لك: لا، لم أرتب الثواب على الغصب، وإنما رتبت الثواب على الفعل من حيث إنه عبادة، ورتبّت الإثم على الفعل من حيث إنه غصبٌ. فإذا نظرنا إلى الصلاة من حيثية إنها صلاة= فهي مرتب عليها الثواب، وإذا نظرنا إلى الفعل من حيث كونه غصبًا= فهو مرتب عليه الإثم أو العقاب.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والمحظور من حيث وصفه بالحظر، أي: الحرمة= ما يثاب على تركه امتثالًا، ويعاقب على فعله.

ما يثاب، أي: ما يثاب على تركه تفضّلا وإنعامًا من الله جلّ وعلا، لا وجوبا؛ فالثواب محضُ تفضّلٍ من الله جلّ وعلا وإنعامًا، كما هو مذهب أهل الحق، خلافًا للمعتزلة الذين يقولون بوجوب ذلك

امتثالًا، الامتثال: هو الفعل أو الكفّ باتباع الشّرع؛ فلو أنّ رجلا قد امتنع عن الحرام لا امتثالًا، وإنما بغضا في الحرام لغرضٍ نفسه، مثلًا: رجلٌ ممتنع عن النظر للنساء، لِمَ تمتنع عن النظر إلى النساء يا فلان؟ أقول لك: أنا امتنع لأجل أني أرى المرأة قبيحة، واعتقد كلام الفيلسوف شوبينهاور، أن المرأة إنما هي كائن قبيح، الذي يُجَمِلِهَا في عين النّاظر إنما هي الشهوة، لكن هل يترتب على غضّ بصره ثواب؟ لا بد لكي يثاب على ذلك: أن يغضّ بصره امتثالا، أن يمتنع عن الحرام امتثالا، وما الامتثال؟ الكفّ أو الفعل بداعي

الشرع.

[محترزات التعريف]:

[القيد الأوّل]: قال: ما يثاب على تركه= هذا يخرج به الواجب؛ إذ لا يثاب على تركه، ويخرج به المندوب؛ إذ لا يثاب على تركه.

[القيد الثاني]: وقوله: ويعاقب على فعله= يخرُج به المكروه؛ إذ المكروه لا يعاقب على فعله.

ويخرج بالقيدين= المباح

قال الشارح رحمه الله: ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره، ويجوز أن يريد: ويترتب العقاب على فعله كما عَبّرَ به غيره فلا ينافي العفو.

طبعًا هذا الذي قلناه في الحرام ذكرناه بالضبط على وزان ما ذكرناه في الواجب.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: والمكروه من حيث وصفه بالكراهة= ما يثاب على تركه امتثالا، ولا يعاقب على فعله.

[محترزات التعريف]:

ما يثاب على تركه= يخرج الواجب، والمندوب، والمباح.

ولا يعاقب على فعله= يخرج به الحرام؛ إذ المحرّم معاقب على فعله.

طيّب، ما الفرق بين المكروه وخلاف الأوْلى؟ أحيانًا نقرأ في كلام الفقهاء: وهذا مكروه، أو فإن فعل كذا كُرِهَ، أو إن فعل كذا فهو خلاف الأولى!

المكروه: ما ورد فيه نهي خاص.

أما خلاف الأولى: ما لم يرد فيه نهي خاص. مجرّد ترك المندوبات الشرعية هذا خلاف الأولى.

[مثال على المكروه]: فحينما نقول مثلًا قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يَمَسّنّ أحدُكم ذكَرَهُ بيمينه وهو يبول. إذًا هذا نهي في خصوص مس الذكر أو لا؟ نهي؛ فنسمي مس الذكر مكروهاً أو خلاف الأولى؟مكروه للنهي الخاص.

[مثال على خلاف الأولى]: لكن نقول مثلًا: ترك صلاة التراويح ليس فيها نهي خاص، ولكنها مندوبة، فترك المندوب نسميه خلاف الأولى.

نشرع في اللقاء القادم إن شاء الله تعالى في ذكر الصحيح والباطل..

أسأل الله عزّ وجلّ أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه وليّ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٩)

الحمدُ لله، والصّلاة على رسول الله، أمّا بعد، فهذا هو الدّرس التاسع من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

قال المصنِّف والشارح عليهما رحمة الله تعالى:

والصّحيح من حيث وصفُه بالصِّحّة: ما يتعلق به النفوذ وَيُعْتَدُّ به، بأن استجمعَ ما يُعتبر فيه شرعًا، عقدًا كان أو عبادةً. والباطل من حيث وصفه بالبُطلان: ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به، بأن لم يستجمع ما يُعتبر فيه شرعاً، عقداً كان أو عبادةً، والعقد يتّصف بالنفوذ والاعتداد، والعبادة تتصف بالاعتداد فقط اصطلاحًا. والفقه بالمعنى الشرعيّ أخصٌ من العلم، لصدق العلم بالنحو

وغيره، فكلُ فقهٍ علمٌ، وليس كلُّ علمٍ فقهًا.

بعد أن أتمّ المصنّف رحمه الله تعالى الكلام في الأحكام التكليفية، شرع في الأحكام الوضعية..

فقال: والصّحيح من حيث وصفه بالصّحّة ما يتعلق به النفوذ وَيُعْتَدُّ به.

والصّحيح في اللغة: هو السليم، تقول: فلان صحيح، أي: سليم من الأمراض والعلل.

من حيث وصفه بالصحة: هذه الحيثية حيثية تقييد؛ وقد مرّ معنا قبل ذلك بيان أنواع الحيثيات الثلاثة، وبيان وجه التقييد في هذا الصدر.

قال: ما يتعلق به النفوذ. ما يتعلق به النفوذ: أي: ما يتّصف بالنفوذ؛ فالنفوذ: هو البلوغ إلى المقصود، فحينما نقول: هذا عقد نافذ، أي: هذا عقد مُحَقِّقٌ لمقصوده، أي: هذا مُرَتِّبٌ للآثار الشرعية، نقول مثلا: هذا العقد -عقد البيع - عقدٌ نافذ، أي: محقِّق لمقصوده كحِلِّ الانتفاع بالمبيع من قبَل المشتري، وحلّ الانتفاع بالثمن من قبل البائع.

قال: ما يتعلق به النفوذ ويعتدُّ به. ويعتد به: هذا القيد ذكره المصنّف رحمه الله تعالى لإدخال العبادة، إذ إنّ العبادة لا تُوصف بالنفوذ، وإنما الذي يوصف بالنفوذ هو العقد، أمّا العبادة فلا توصف اصطلاحًا الا بالاعتداد، أما العقد فإنه يوصف بالنفوذ والاعتداد.

ولكن يَرِدُ على تعريف المصنف رحمه الله تعالى أنه غير جامع؛ ذلك أنّ التعريف لا بدّ أن يكون جامعًا مانعًا، جامعًا لأفراد المعرّف مانعًا من دخول غيرها فيه، فهذا التعريف قد أُوردَ عليه بأنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل صورة عقد البيع قبل انقضاء الخِيار، فعقد البيع قبل انقضاء الخِيار عقد صحيح، ومع ذلك لم يتعلق به النفوذ، فتَرِدُ هذه الصّورة على كلام المصنف رحمه الله تعالى.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال: بأنّ مُراد المصنِّف رحمه الله تعالى بتعلق النفوذ= أي: عند انتفاء موانع التعلق، ووجود الخِيار مانع من موانع التعلق، وجود الخِيار أو عدم انقضاء مدة الخِيار مانع من موانع التعلق، ومن ثمّ يَسْلَمُ كلام المصنِّف رحمه الله تعالى من الإشكال.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: والباطل من حيث وصفه بالبُطلان: ما لا يتعلّق به النفوذ، ولا يعتدُّ به.

ستجد أنه قد وقع في بعض نسخ الورقات؛ والمصنّف يعد الأحكام قبل ذلك بقليل أنه قال: والصّحيح والفاسد، ولما عَرّفَ قال: والباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به، وفي بعض نسخ الورقات: تجد الاتحاد في الموضعين؛ يعني وهو يعدّ قال: الصحيح والباطل، ولم عرّف قال: والباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به. الصّورة الثانية –هذه - ليس فيها مشكلة؛ لأنه لما عدّد قال: الصحيح والباطل، ولما عرّف قال: والباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به. أين المشكلة؟ المشكلة تأتي في هذا التخالف الذي سبق من عدّ الأحكام والتعريف! لما عدّ الأحكام قال: الصحيح والفاسد، ولما عرّف قال: والباطل ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال - التخالف بين نسخ الورقات -: بأنّه لو فرضنا أن النسخة التي فيها اختلافٌ في العدّ والتعريف هي الصحيحة، فيوجّه صنيع المؤلف رحمه الله تعالى بأنه أراد يومئ إلى ترادف الباطل والفاسد عند السادة الشافعية رحمهم الله تعالى؛ طبعًا ترادف الباطل والفاسد لا نقصد بذلك إلا الأغلبية؛ لأنك عندما تنظر في كتب الفروع يُفَرِّقون في بعض المواضع بين الباطل والفاسد، فيقولون مثلا: الحجُّ يبطل بالردّة ويَفْسُدُ بالوَطْءِ، فيفرّقون بين ما بين البطلان والفساد في هذا الموضع، فمن ارتدّ يجب عليه أن يخرج من الحج، أما من وَطِئَ فسَد حجّه، ولكن يجب عليه أن يتمّه؛ لقول الله سبحانه:{وأتمّوا الحجّ والعمرة لله}. فعندما نقول: إن الفاسد والباطل مترادفان عند السادة الشافعية والجمهور= هذا يخرّج مخرج الغالب، وطبعا هذا خلافا للسّادة الحنفية؛ إذ إنّ السّادة الحنفية يفرّقون ما بين الباطل والفاسد، بأنّ الباطل: ما كان فيه النهي راجعًا لأصله، والفاسد: ما كان النهي فيه راجعا لوصفه، وسيرد تفصيل ذلك إن شاء الله حينما نأتي لِاقتضاء النهي الفساد في باب الأمر والنهي إن شاء الله.

قال: الباطل من حيث وصفه بالبُطلان ما لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به. ما لا يتعلق بالنفوذ: أي: ما لا يتّصف بالنفوذ، ولا يعتدّ به: أيضًا هذا القيد زيدَ لإدخال العبادة.

قال الشّارح رحمه الله: بأن لم يستجمع ما يُعتبر فيه شرعًا.

طيب يأتي سؤال: هل العبرة في استجماع المعتبرات الشرعية هنا بما في ظنّ المكلف، أو بما في نفس الأمر؟ يعني مثلا: رجلٌ صلى على اعتقاد أنه متطهّر، ثم بان بعد الصلاة أنه مُحْدِث، هل نعتدُّ بما في ظنّ المكلف المتطهّر، أو نعتدّ بما في نفس الأمر؟ هذا مثال، مثالٌ آخر: رجلا باع مال مُوَرِّثِه على اعتقاد أنه حيٌّ، ثم بان أنه مَيّت، هل نعتد بما في ظن المكلف - البائع هنا - أم نعتدّ بالواقع وبما في نفس الأمر؟

[والجواب]: العبرة في العبادات: بما في ظنّ المكلف وما في نفس الأمر، والعبرة في العقود بما في نفس الأمر. يعني: لو أنّ رجلا قد صلى على اعتقاد أنه متطهر، ثم بان بعد الصلاة أنه مُحْدِث= وجبت عليه الإعادة؛ لأنّ العبرة بما في ظنّ المكلف وبما في نفس الأمر. بخلاف العقود؛ العقود العبرة فيها بما في نفس الأمر، لا بما في ظنّ المكلف، نحن لو اعتددنا بما في نفس المكلف في صورة العقد سنقول: إنّ هذا بيع فُضُولي، وبيع الفضولي باطل على المعتمد في المذهب، لكن نحن لا نعتدُّ في العقود بما في ظنّ المكلف، وإنما نعتدُّ بما في نفس الأمر.

[فالحاصل]: إذًا لمّ يقول الشارح عليه رحمة الله: بأن لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعًا= أي: العبرة في استجماع المعتبرات الشرعية هنا في العبادات بما في نفس المكلف وبما في نفس الأمر، وفي العقود بما في نفس الأمر.

قال الشارح رحمه الله: والعقد: يتصف بالنفوذ والاعتداد، والعبادة: تتصف بالاعتداد فقط اصطلاحًا.

العقد يتصف في اصطلاح أهل الشريعة: بالنفوذ والاعتداد، أما العبادة: فلا تتّصف بالنفوذ اصطلاحًا وإنما تتصف بالاعتداد، وهذا الذي جعل المصنف رحمه الله يذكر قيد الاعتداد في التعريف.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: والفقه بالمعنى الشرعي أخصُّ من العلم، لصدق العلم بالنحو وغيره، فكلُّ فقهٍ علمٌ، وليس كلُّ علمٍ فقهًا.

والفقه بالمعنى الشرعي أخصّ من العلم، لصدق العلم بالنّحو وغيره.

لماذا ذكر الشارح رحمه الله تعالى هذا القيد: بالمعنى الشرعي؟

[والجواب]: لأنه لو لم يذكره لورد على المصنّف عليه رحمة الله اعتراض، وهو إنْ حملنا الفقه هاهنا على المعنى اللغوي= لما استقام كلام المصنّف رحمه الله تعالى، لأن الفقه بالمعنى اللغوي هو الفهم، والفهم ليس أخصّ من العلم، وإنما الفهم أعمّ من العلم؛ لأن العلم هو الإدراك، فبذلك يكون الفقه أعمّ منه؛ فيَصْدُقُ على العلم وغيره، فلا بدّ أن يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى هاهنا على الفقه بالمعنى الشرعي، لماذا؟ لأنّ الفقه بالمعنى الشرعي إنما يعني معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، لكن العلم يعني مطلق الإدراك فيشمل النحو والصرف والعروض والبيان والبديع والمعاني والتفسير والحديث إلى آخره، فلا بدّ من حمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على المعنى الشرعي

فقوله: والفقه بالمعنى الشرعي أخص من العلم، لصدق العلم بالنّحو وغيره، أي: لأنّ العلم صادق بالنحو وغيره؛ فكلّ فقه علم وليس كل علم فقها.

وقوله: فكلّ فقه علم، وليس كلّ علم فقهًا. هذا تفريع على التعليل السابق؛ إذًا العلاقة بين الفقه والعلم علاقة عموم وخصوص مطلق.

ما هي حكاية عموم وخصوص مطلق هذه؟

[والجواب]: أيّ كلِيّيَنِ تكون بينهما علاقة من علاقات أربعة: تباين، تساوي، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص وجهي.

تعال معي ننظر إلى العلاقات الأربعة، وننظر إلى العلاقة بين العلم والفقه في هذا الموضع، ونبحث عن كيفية وجودها..

أيّ كليين تكون بينهما علاقة من علاقات أربعة:

النّوع الأوّل يسمّى: التساوي، التساوي: أن يكون الكليان مجتمعان في مِصْداقٍ واحد، يعني أن يتطابقا في المصداق، فأفراد الكلي الأوّل هي هي أفراد الكلي الثاني.

يعني حين نقول مثلا: الإنسان والناطق؛ (ماصدَق الإنسان) الأفراد الذين يدخلون تحت هذا اللفظ الكلي= هو هو (ماصدق ناطق)، إذًا ما العلاقة بين إنسان وناطق؟ علاقة تساوٍ: ماصدق إنسان هو هو ماصدق ناطق، أي: أي ما يصدُق عليه لفظ إنسان هو هو ما يصدق عليه لفظ ناطق؛ إذًا العلاقة بين هذين الكليين علاقة تساوٍ.
لما أقول لك: الفرس والصاهل، ماصدق الفرس هو هو ماصدق الصاهل؛ إذًا العلاقة بينهما علاقة تساوٍ بحيث إنك تقول: كل فرس صاهل، وكل صاهل فرس، كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان.
ماصدق الكلي رقم واحد هو هو ماصدق الكلي رقم اثنين، هنا نسمي العلاقة علاقة تساوٍ.
النوع الثاني: علاقة التباين؛ علاقة التباين أن يكون الكليان لا علاقة بينهما من ناحية الماصدق، فلا يجتمعان في فرد واحد.

يعني: ماصدق الكلي الأول لا يجتمع معه ماصدق الكلي الثاني بالمرّة، هذا له ماصدق، وهذا له ماصدق مختلف تماما عنه.

حينما أقول لك مثلا: الإنسان والشجر، ماصدق الإنسان يختلف تمامًا عن ماصدق الشجر، هذان الكليان لا يجتمعان في فرد واحد مطلقا، لا يمكن أن يكون هناك إنسان شجرٌ، ولا شجرٌ إنسانٌ، فأنت تقدر أن تقول: لا شيء من الشجر إنسان، ولا شيء من الإنسان شجر، لا يجتمعان في فرد واحد، فالعلاقة ما بينهما ماذا تسمى؟ اسمها علاقة تباين.
المؤمن والكافر: هذا له ماصدق مختلف تمامًا عن ماصدق الثاني.
الأعمى والبصير وهكذا.
إذن عندي علاقة تساوٍ: ماصدق في هذا هو هو ماصدق في هذا

وعندي علاقة اسمها علاقة تباين: ماصدق ألِفْ (أ) لا يجتمع في فرد واحد مع ماصدق با (ب)، هذا له ماصدق وهذا له ماصدق مختلف تماما

النوع الثالث من أنواع العلاقة الذي هو معنا هنا في العلم والفقه: اسمه العموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص المطلق: أن يكون أحد الكليين صادقا على جميع أفراد الكلي الثاني، ولا عكس. يعني يوجد عندي كليين؛ في واحد من الكليين كلّ ماصدقه موجود في الكلي الثاني، مثل ماذا؟

مثل ما أقول لك: الإنسان والحيوان؛ كلّ ماصدق الإنسان موجود في الحيوان، كيف ذلك؟ كل إنسان حيوان؛ إذًا كلّ ماصدق إنسان موجود في حيوان. لكن هل العكس صحيح؟ لا، هل كل ماصدق حيوان موجود في إنسان؟ يعني هل كل حيوان إنسان؟ بعض الحيوان إنسان وبعض الحيوان ليس إنسانًا، أحد الكليين الذي هو حيوان صادق على جميع أفراد الثاني، كل إنسان حيوان، كل إنسان يصدق عليه حيوان، لكن العكس ليس بصحيح، ليس كلّ حيوان إنسانا، قد يكون الحيوان بهيمة.
وهذا هو الموجود معنا في كلام المصنّف رحمة الله عليه: الفقه والعلم، كلّ فقه علم، وليس كلّ علم فقها.
فأنا عندي هنا لفظان كليان: لفظة الفقه، ولفظة العلم، ماصدق لفظه الفقه كله موجود في لفظة العلم؛ كل فقه علم، أحد الكليين هنا الذي هو العلم صادق على جميع أفراد الكلي الثاني الذي هو الفقه، لكن العكس ليس بصحيح، ليس كلّ علم فقها، عسى أن يكون صرفًا، عسى أن يكون عروضًا، عسى أن يكون بديعا، معانٍ إلى آخره..

الحالة الرابعة اسمها: العموم والخصوص الوجهي؛ يعني أن يجتمع بعض أفراد الكلي الأول مع بعض أفراد الكلي الثاني، ويفترقان في بعض الأفراد، مثل:

أقول لك: الإنسان والأبيض، بعض ماصدق الإنسان أبيض، وبعض ماصدق الأبيض إنسان، كلمة إنسان هذه أليست تشمل الإنسان الأبيض والإنسان الأسود؟ بلى؛ إذًا بعض ماصدق الإنسان يجتمع مع بض ماصدق أبيض، وبعض ماصدق أبيض يجتمع مع بعض ماصدق إنسان، إذًا بعض ماصدق الأبيضِ إنسانٌ، وبعض ماصدق الإنسانِ أبيضٌ، وبعض ماصدق الإنسان ليس أبيضًا، وبعض ما صدق الأبيض ليس إنساناً.
هذا نسمّيه: عموم وخصوص وجهي، أي: يجتمعان في بعض الأفراد ويفترقان في بعض الأفراد، إذًا الإنسان والأبيض يجتمعان في الإنسان الأبيض، ويفترقان في الإنسان الأسود والحائط الأبيض ونحو ذلك.

[فالحاصل]: إذًا أيّ علاقة بين كليين لا تخرج عن هذه الأحوال الأربعة: التباين، التساوي، العموم والخصوص المطلق، العموم والخصوص الوجهي. والعلاقة بين الفقه والعلم هنا: علاقة عموم وخصوص مطلق؛ أي: أن يكون أحد الكليين صادقا على جميع أفراد الكلي الثاني ولا عكس، أحد الكليين الذي هو العلم صادق على جميع أفراد الفقه، فكلّ فقه علم، لكن العكس غير صحيح، ليس كلّ علم فقهًا؛ لذلك تجد أصحاب الحواشي يقولون في هذا الموضع: بين الفقه والعلم عموم وخصوص مطلق.

أسأل الله عزّ وجلّ أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه وليّ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهمّ وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (١٠)

الحمدُ لله، والصّلاة على رسول الله، أمّا بعدُ، فهذا هو الدّرس العاشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله:

والعلم معرفة المعلوم، أي: إدراك ما من شأنه أن يُعْلم على ما هو به في الواقع، كإدراك الإنسان بأنه حيوان ناطق. والجهل تصور الشيء أي: إدراكه على خلاف ما هو به في الواقع، كإدراك الفلاسفة أنّ العالم وهو ما سوى الله تعالى قديم، وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب وجعل البسيط عدم العلم بالشيء، كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما في بطون البحار، وعلى ما ذكره المصنِّف لا يسمّى هذا جهلا.

والعلم الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال، كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق، فإنه يحصل بمجرّد الإحساس بها من غير نظر واستدلال.

ما زال المصنّف رحمه الله وطيّب ثراه في هذه المقدمات التي وضعها لهذا المتن المبارك، وقد شرع الآن في تعريف العلم..

قال المصنّف رحمه الله: والعلم معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع. ولا يخفاكم أنّ المراد بالعلم هنا: إنمّا هو العلم الحادث لا العلم القديم؛ لأنّ علم الله جّل وعلا لا يُوصف بأنه معرفةٌ بالإجماع، لا على جهة الاصطلاح ولا على جهة الوضع اللغوي، المراد بالعلم هنا إنما هو العلم الحادث.

عَرّف المصنف طيّب الله ثراه العلم على أنّه: معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع، وقد أوردَ على عذا التعريف عدّة إيرادات مشهورة، ردّها جميعها الإمام الشارح المحقق الجلال المحلي رحمه الله بهذه الكلمات الست التي وضعها، قال: أي: إدراك ما من شأنه أن يعلم. هذه الكلمات الستّ قد ردّ بها الإمام المحلي رحمه الله كل الإيرادات التي أُوردت على المصنِّف الجويني رحمه الله تعالى.

[الإيراد الأوّل]: يُورَد على هذا التعريف أنه يَلزَمُ عليه الاستدراك؛ ذلك أنّ المصنِّف رحمه الله تعالى قال فيه: على ما هو به في الواقع، ولا حاجة لهذا القيد، إذ إنّ المعرفة لا تكون إلا كذلك، ولو وقعت على غير هذا الوجه - أي: على ما هو به في الواقع- لكانت جهلا، ومن ثمّ يلزم استدراك قوله: على ما هو به في الواقع هذا هو الإيراد الأول.

الإيراد الثاني: أنه يلزم من هذا التعريف تحصيل الحاصل؛ ذلك أنّ المصنّف رحمه الله تعالى قال: والعلم معرفة المعلوم، والمعلوم ما وقع عليه العلم، فكيف يُعَرّفُ العلم بأنه معرفة المعلوم؟! هذا يكون تحصيلا للحاصل، إذا كان هذا الشيء معلوما أي: قد وقع عليه العلم، فكيف يُعْلم؟ هذا تحصيل للحاصل.

الإيراد الثالث: قال المعرفة وجودها في التعريف فيه إشكال، ما هو الإشكال في وجود المعرفة في التعريف؟ قالوا: المعرفة تطلق بأربعة إطلاقات:

إمّا أن تطلق المعرفة على إدراك البسائط؛ سواء على وجه التصور أو على وجه التصديق،
أو أن تطلق المعرفة على إدراك الجزئيات،
أو أن تطلق المعرفة على الإدراك بعد الجهل،
أو أن تطلق المعرفة على الإدراك الثاني من إدراكين قد تخلّلهما عدم.
- فإمام الحرمين إمّا أنه قد أطلق المعرفة في هذا التعريف بالإطلاق الأول: إدراك البسائط= إذًا على هذا يخرج من تعريف العلم: إدراك المُرَكبَات، إذًا التعريف غير جامع.

- ولو أراد الإطلاق الثاني الذي هو: إدراك الجزئيات= على هذا يخرج من التعريف: إدراك الكليات، إذًا التعريف غير جامع.

- ولو أراد الإطلاق الثالث: إدراك بعد جهل= يخرج من نطاق العلم: الإدراك غير المسبوق بالجهل.

- ولو أراد الإطلاق الرابع الذي هو: الإدراك الثاني بين إدراكين قد تخللهما عدم= يخرج: الإدراك الأول؛ فيصبح التعريف غير جامع.

[فالحاصل]: إذًا هذا هو الإيراد الثالث، أنّ المعرفة إما أن تطلق على إدراك البسائط، وإما أن تطلق على إدراك الجزئيات، أو أن تطلق على الإدراك بعد جهل، أو أن تطلق على الإدراك الثاني بين إدراكين قد تخلّلهما عدم. وعلى أيّ من هذه الإطلاقات فإنه يَردُ على التعريف بأنه غير جامع. إذًا أنا عندي الإيراد الأوّل: أنه يلزم على التعريف الاستدراك، والإيراد الثاني: أنه يلزم منه تحصيل الحاصل، والإيراد الثالث: أنه غير جامع؛ إنْ فسّرنا المعرفة بإطلاقاتها المشهورة.

الإيراد الرابع: يلزم من هذا التعريف الدّوْر، وهو توقُّف كلّ واحد منهما على الآخر. الآن لما تقول: العلم معرفة المعلوم، طيب المعلوم مشتق من العلم، ومعرفة المشتَقّ إنما تكون بمعرفة المشتقّ منه، إذًا معرفة العلم متوقفة على المعلوم، ومعرفة المعلوم متوقفة على العلم، إذًا يرد على هذا التعريف الدور؛ هذا الإيراد الرابع

الإيراد الخامس: أنّ المصنّف إمام الحرمين عليه رحمة الله لو أراد بالمعرفة هنا: العلم العيني. لم يرد إدراك الجزئيات، ولا إدراك البسائط، ولا الإدراك بعد الجهل، ولا الإدراك الثاني من إدراكين قد تخللهما عدم، أراد بها: العلم= يكون قد فسّر الشيء بنفسه.

الإيراد السادس: لو أنّ المصنّف رحمه الله تعالى أراد بالمعرفة هنا: الإدراك الجازم= أيضا التعريف غير جامع؛ لأنه يخرج منه جزء كبير جدًا من العلوم؛ لأن معظم العلوم ظنّية، الفقه مثلا أكثره ظنيّ، إذًا على هذا أكثر الفقه خرج من تعريف العلم.

هذه الإيرادات الستّ ردّها الشارح المحقق الجلال المحلي رحمه الله تعالى في هذه الكلمات الست؛ نحن لما نقول: والعلم معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع= تردُ على المصنّف هذه الإيرادات الستّ، فالشارح المحقق عليه رحمة الله ردّ الإيرادات الست كلها بهذه الكلمات الستّ: أي: إدراك ما من شأنه أن يعلم. كيف ذلك؟ هو ردّها بجزأين في الكلام، كلمة: إدراك، وكلمة: ما من شأنه أن يٌعلَم.

[ردّ الإيراد الأوّل]: لما يقول: إدراك، يعني عندما يفسّر المعرفة بمطلق الإدراك= إذًا هكذا ردّ على إيراد الاستدراك؛ لأننا قلنا في إيراد استدراك: إنّ المعرفة لا تكون إلا كذلك، أي: لا تكون إلا على ما الشيء به في الواقع، وإلا لكانت المعرفة جهلا، وإلا لكانت جهلا، لا تسمّى معرفة، هو ردّ هذا الكلام بماذا؟ بأن فسّر المعرفة بمطلق الإدراك.

[ردّ الإيراد الثاني]: قلنا في الإيراد الثاني: إنه يلزم من هذا التعريف تحصيل الحاصل، كيف ذلك؟ المصنّف قال: والعلم معرفة المعلوم، طيب إذا كان هو معلوم، يعني: قد وقع عليه العلم، إذًا كيف يُعلم؟ إذًا هذا يلزم منه تحصيل الحاصل. هو ردّ هذا الكلام، كيف؟ قال: أي: إدراك ما من شأنه أن يعلم، ماذا يعني ما من شأنه أن يعلم؟ قال لك: أنت من الذي قال لك أصلًا: إنّ إمام الحرمين رحمة الله عليه قد قصد بالمعلوم المعلوم بالفعل؟ وإنما قصد إمام الحرمين رحمه الله: المعلوم بالإمكان؛ أي: الذي من شأنه أن يعلم، ولم يقصد المعلوم بالفعل، لم يقصد المعلوم الذي وقع عليه العلم، حتى تقول له يلزم من كلامك تحصيل الحاصل، لا، وإنما قصد المصنف رحمه الله المعلوم بالإمكان، أي: الذي من شأنه أن يُعلم.

ردّ الإيراد الثالث: قلنا فيه: إمّا أن يطلق المصنّف المعرفة ويريد: إدراك البسائط، أو إدراك الجزئيات، أو الإدراك المسبوق بالجهل، أو الإدراك الثاني من إدراكين قد تخللهما عدمٌ. وقلنا: لو أراد إدراك البسائط ستخرج المركبات، ولو أراد إدراك الجزئيات ستخرج الكليات، ولو أراد الإدراك المسبوق بجهل سيخرج الإدراك غير المسبوق بجهل، ولو أراد الإدراك الثاني من إدراكين قد تخللهما عدم سيخرج الإدراك الأول.

وفي كلّ الحالات الأربعة هذه فإنّ تعريف العلم لن يكون جامعًا، طيّب الشارح رحمة الله عليه كيف رد هذا الكلام؟ قال: أي: إدراك ما من شأنه أن يعلم، يعني: فسّر المعرفة بمطلق الإدراك الذي يشمل: البسائط، والمركبات، والكليات، والجزئيات؛ يشمل الإدراك بعد الجهل ويشمل الإدراك غير المسبوق بجهل وهكذا؛ إذًا الإيراد الثالث لا يَردُ على المصنف رحمه الله بتفسير الشارح المحلي رحمه الله تعالى.

ردّ الإيراد الرابع: قلنا فيه: يلزوم الدور على تعريف المصنف، نحن قلنا: المعلوم مشتقٌ من العلم، ومعرفة المشتق لا تكون إلا بمعرفة المشتق منه؛ إذًا على هذا معرفة المعلوم متوقفة على معرفة العلم، طيب كيف يكون في التعريف شيءٌ تتوقف معرفته على معرفة المعرّف؟ إذا كان التعريف موضوعا للوصول إلى ماهية المعرّف، فعليه يكون هذا دور، كيف يُرَدُ هذا الإيراد؟

قال: الدور هنا منفكّ لاختلاف جهة التوقف، كيف؟ أنت تقول: إنّ المعلوم معرفته متوقفة على العلم، كما أن معرفة العلم متوقفة على معرفة المعلوم، نسأل هنا: هل جهة التوقف هنا من جهة توقف العلم على المعلوم، والمعلوم على العلم: متحدة أم منفكة؟ نتأمّل؛ نجد أن جهة التوقف منفكة؛ لأن توقف العلم على المعلوم إنما هو من جهة التعريف، لكن توقّف المعلوم على العلم إنما هو من جهة الاشتقاق، وطالما أن جهة التوقف مختلفة= فالدور ليس لازما على هذا الحدّ، وطالما أن جهة التوقف منفكة= فإن الدور غير لازم على هذا الحدّ.

ردّ الإيراد الخامس: قلنا: لو أنّ المصنف أراد بالمعرفة هنا العلم، لكان قد فسّر الشيء بنفسه! الشارح المحقق الجلال المحلي رحمة الله عليه كيف ردّ كلّ هذا؟ ردّه بأنه قال: إدراك ما من شأنه أن يعلم، فقوله: أي: إدراك= هذه حسمت مادة الخلاف، وفسرت المعرفة بمطلق الإدراك.

ردّ الإيراد السادس: قلنا: لو أراد الإدراك الجازم سيخرج من التعريف - كلمة تعريف العلم - جُلُّ العلوم، فهو كيف خرج من هذا الإيراد؟ قال: أي: إدراك، أي: مطلق الإدراك، سواء كان ذلك الإدراك قطعيا أو ظنيا؛ إذًا على هذا الفقه لا يخرج من التعريف كما ادُّعي في الإيراد.

حتى- سبحان الله - لاحِظْ عبقريّة الجلال المحلي رحمة الله عليه، يعني: ردّ إيراداتٍ ستةٍ أو سبعةٍ عند بعض أصحاب الحواشي بستّ كلمات، حتى كأنها موزونة: أي: إدراك ما من شأنه أن يُعْلَمَا، سبحان الله، رحمه الله تعالى.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: والعلم معرفة المعلوم، أي: إدراك ما من شأنه أن يعلم. كلمة: إدراك، هذه تفسير لماذا؟ تفسير لكلمة معرفة، وكلمة: ما من شأنه أن يعلم، تفسير لماذا؟ تفسير لكلمة المعلوم. يريد أن يقول لك: إنّ المراد بالمعلوم هنا: إنما هو المعلوم بالإمكان، لا المعلوم بالفعل.

قال: أي: إدراك ما من شأنه أن يعلم على ما هو به في الواقع. فقوله: على ما هو به في الواقع= أي: على الوجه الذي هو به في الواقع.

قال الشّارح رحمه الله: كإدراك الإنسان بأنه حيوان ناطق. هذا مثال على الإدراك التصوّري أو على الإدراك التصديقي؟ هذا مثال على الإدراك الساذج بلا حكم، أنت لما تدرك: الإنسان، لما يرتسم الإنسان في عقلك كما يرتسم المحسوس في المرآة على أنه حيوان ناطق= هذا تصوّر أم تصديق؟ هذا تصوّر؛ لأنه إدراك ساذج بلا حكم، طيّب المثال الذي ضربه المصنّف هنا مثال على ماذا؟ على الإدراك التصوّري.

أيضًا ممكن أن نمثل على الإدراك بالتصديق؛ أن تدرك الإنسان ليس إدراكًا ساذجا بلا حكم، وإنما إدراك مع حكم، تدركه على أنّه: حيوان ناطق قابل للكتابة، إذًا أنت هكذا نسبت مفردًا لمفرد أم لا؟ نسبتَ مفردًا لمفرد.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: والجهل تصور الشيء أي: إدراكه على خلاف ما هو به في الواقع، كإدراك الفلاسفة أنّ العالم وهو ما سِوى الله تعالى قديم، وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب وجعل البسيط عدم العلم بالشيء، كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما في بطون البحار، وعلى ما ذكره المصنِّف لا يسمّى هذا جهلا.

بعد أن عرّف لك العلم عرّف لك الجهل، من باب قول القائل: وبضدّها تتميز الأشياء..

قال المصنّف رحمه الله: والجهل تصوُّر الشيء على خلاف ما هو به في الواقع.

طيب هنا يردُ إشكال: نحن قبل ذلك قلنا: إنّ العلم ينقسم إلى: تصوّر، وتصديق، التصوّر: إدراك ساذج بلا حكم، والتصديق: إدراك مع الحكم. طيّب الجهل المركب يمكن أن يكون تصوّرًا يمكن أن يكون إدراكًا تصوريا، ويمكن أن يكون إدراكًا تصديقيا؛ الفلاسفة لما يقولون: العالم قديم، هذا تصوّر أو تصديق؟ هذا تصديق.

طيّب لما الشارح مثل بهذه القضية بقول الفلاسفة: العالم قديم، كيف ونحن لما نأتي لنقرأ التعريف نجد المصنّف لما يعرف الجهل يقول: هو تصوّر الشيء على خلاف ما هو به في الواقع؟ المصنّف على هذا عرّف الجهل بأنه تصوّر، فعليه: الإدراك التصديقي المخالف للواقع سيخرج من تعريف الجهل! هذا الإيراد يرد على كلام المصنّف

كيف نخرج من هذا الإيراد؟ قال: ومن قال: إنّ التصوّر لا يطلق إلا على الإدراك الساذج بلا حكم؟ صحيح إطلاق التصوّر على الإدراك الساذج بلا حكم، هو الاصطلاح المشهور في كتب أهل العلم، لكن من الذي قال: إنّ هذا هو الاصطلاح الوحيد؟ كما يطلق التصور على الإدراك الساذج بلا حكم= فإنه يطلق كذلك على مطلق الإدراك، وهذا هو مراد المصنف رحمه الله تعالى هنا.

فكلام المصنّف رحمه الله محمول على مطلق الإدراك الذي يشمل: الإدراك التصوّري، والإدراك التصديقي. قال: والجهل تصور الشيء أي: إدراكه، ولاحِظ الجلال المحلي وعبقريته، عرَف أنّ هذا الإيراد سيرد على كلام المصنف رحمه الله، فيقول له: لا. كيف يقول عن الجهل تصوّر، رغم أن الجهل يمكن أن يكون تصديقا؟ قال: أي: إدراكه، أي: أنّ المراد بالتصوُّر هنا ليس الاصطلاح المشهور، وإنما الاصطلاح الآخر الذي هو مطلق الإدراك.

قال الشّارح رحمه الله: كإدراك الفلاسفة أن العالم وهو ما سِوى الله تعالى قديم. الفلاسفة يعتقدون أن العالم قديم، وهذه إحدى المسائل التي كَفَرَ بها الفلاسفةُ، أما أهل التوحيد فإنهم يعتقدون أنّ العالمَ مُحْدَثٌ. قال: كإدراك الفلاسفة أنّ العالم وهو ما سِوى الله تعالى قديم.

طيّب هذا إدراك تصوري أم إدراك تصديقي؟ إدراك تصديقي؛ لذلك إذا نحن فسّرنا كلام المصنّف: والجهل تصور الشيء، بالاصطلاح المشهور= المثال يَردُ على كلامه، مثال الشارح سيرد على كلام المصنف، لكن نحن بماذا فسّرنا التصور؟ ليس بالاصطلاح المشهور وإنما فسرناه بمطلق الإدراك.

قال الشّارح رحمه الله: وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب. لماذا سمّي هذا الجهل مركبا؟ لأنه جهل مركب من جهلين: جهل بحقيقة المسألة، وجهل بحقيقة نفسه. يعني الفلاسفة حينما يقولون: العالم قديم، جهلهم هذا، جهل ما نوعه؟ هذا جهل مركب، لأنه جهل بماهية العالم، ثم هو جهل بحقيقة أنفسهم، كما قال الشاعر:

جهلتَ وما تدري بأنك جاهلٌ ،،، وَمَنْ لي بأن تدري بأنك لا تدري

يُنشد في الجهل المركب..

قال الشّارح رحمه الله: وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب، وجعل البسيط عدم العلم بالشّيء، كعدم علمنا بما تحت الأرضين، وبما في بطون البحار.

فائدة: ليس كل التعريفات التي أوردها المصنّف هي مقدمات في أصول الفقه، الجهل مثلًا ليس من مقدّمات أصول الفقه، فلماذا أورده المصنّف؟ لأنه أورد تعريف العلم، فأورد لك تعريف الجهل، من باب قولنا: وبضدها تتميز الأشياء.

هنالك أيضًا مصطلحات مقتربة من الجهل ومشتبكة معه، لكن المصنّف لم يوردها؛ لأنّها لا تدخل في صُلب علم أصول الفقه، ولا تدخل في مقدّمات أصول الفقه، وليس ثمّ حاجة من أن تذكر في كتب أصول الفقه، مثل ماذا؟ - هي كل مشكلة هذه المصطلحات إنها مشتبكة مع الجهل - مثل مصطلح: السهو، والنسيان، السّهو والنسيان أيضًا يشتركان مع الجهل أو يشتركان بالجهل.

ما هو الفرق بين السّهو والنسيان؟

السهو: زوال الصورة عن الملكة، لا الحافظة

النسيان: زوال الصورة عن الملكة، والحافظة.

[مثال على السّهو]: أنا عندما أقول لك: أنت حفظت ألفية ابن مالك في الكتّاب، أنت تقول لي: نعم، أقول لك: طيب قل كذا، تقول: أنا نسيتها، أنت ممكن لو ذكرتك تذكرتَ، يعني لو ذكرتك بأبيات من ألفية ابن مالك أنت تتذكر، أقول لك: قل: كلامُنا لفظٌ مفيدٌ كاستقم، تقول لي: أنا بدأت أتذكر: اسمٌ وفعلٌ ثمّ حرفٌ الكلِم، والاسمُ مِنْهُ مُعْرَبٌ ومَبْنِي ،،، لِشَبَهٍ من الحروف مُدْنِي.. أذكرك تتذكر، وهذا نسمّيه سهوا، الذي هو زوال الصورة عن الملكة لا الحافظة، الأبيات ليست حاضرة في دماغك، لكن أنا لو ذكرتك تتذكر، إذًا هذا اسمه سَهْوٌ.

[مثال على النّسيان]: لكن أنا لو قلت لك: أنت حفظت ألفية ابن مالك، تقول لي: أنا-والله-نسيتها، طيب قل أيّ شيء منها: قال محمدٌ هُوَ ابنُ مالكِ ،،، أحْمَدُ ربي اللّهَ خيرَ مالكِ .. أنت لا تتذكر أيّ شيء نهائيًا، أقول: والاسمُ مِنْهُ مُعْرَبٌ ومَبْنِي.. أنت لا تتذكر أي شيء نهائيًا. ترفع كان المبتدا اسمًا والخبر، آخذك رحلة في ألفية ابن مالك.. أنت لا تتذكر أيّ شيء نهائيا، إذًا ما اسم هذا؟ اسمه نسيان: الذي هو زوال الصورة عن الملكة والحافظة.

طيب لمَ لمْ يورد المصنف تعريف السهو والنسيان هنا؟ لأنهما ليسا من صلب علم أصول الفقه، ولا من مقدّمات أصول الفقه، ولا من باب وبضدّها تتميز الأشياء، لكن نحن ذكرنا السهو والنسيان؛ لأنهما يختلطان بالجهل.

قال الشّارح رحمه الله: وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب، وجعل البسيط عدم العلم بالشيء، كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما في بطون البحار، وعلى ما ذكره المصنف لا يسمى هذا جهلا. أي: على مقتضى تعريف المصنّف لا يسمّى الجهل البسيط جهلا

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والعلم الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال، كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق، فإنه يحصل بمجرّد الإحساس بها من غير نظر واستدلال.

بعدما عرّف لك العلم الحادث، شرع لك في تقسيمٍ: فقسم العلم الحادث إلى:

علم ضروري،

وعلم مكتسَب.

العلم الضروري: هو العلم الذي لا يقع عن نظر واستدلال، أي: ذلك العلم الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال. قال: كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس، سماعك لصوتي الآن إنّما هو علم ضروري، أو علمك بأني أكلمك الآن هذا علم ضروري؛ لأنك أدركتَ ذلك بحاسة السمع، علمك بنعومة الحرير وخشونة الملح هذا علم ضروري؛ لأنك علم متوصّلٌ إليه بغير نظر واستدلال؛ لذلك الشارح مثل عليه بقوله: كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق، فإنه يحصل بمجرد الإحساس بها من غير نظر واستدلال.

هنا توجد مشكلة: لما نأتي نُعرّف العلم الضروري في كتب أصول الفقه، دائما هذا المثال هو المضروب، دائما عندما تفتح كتب أصول الفقه وكتب المنطق، تجد في تعريف العلم الضروري – دائما - مثال الحواس الخمس، أو ما يدرك بالحواس الخمس هو المثال المضروب؛ عندها يتوهّم طالب العلم أنّ العلم الضروري منحصرٌ فيما يدرَك في بالحواس الخمس التي هي نسميها المحسوسات.

طيب هذه المحسوسات إنما هي قسم من أقسام العلم الضروري، إدراكك أن الشمس مضيئةٌ، وأن صوت البلبل حسنٌ، وأن ريح الورود طيبٌ، وأن طعم العسل حلوٌ، وأنّ الحرير ناعمٌ، كل هذا ماذا نسميه؟ نسميه المحسوسات، هذه المحسوسات ليست هي العلم الضروري؛ يعني لا ينحصر فيها العلم الضروري، وإنما هي قسم من أقسام العلم الضروري.

يعني: هل العلم الضروري يمكن أن يقع بغير طريق الحواس الخمس؟

نعم، يمكن أن يقع بغير طريق الحواس الخمس..

[أقسام العلم الضّروري غير المحسوسات]:

2- المتواترات، لو أنك رأيت جمعا كثيرا خرجوا من مسجدٍ، فقالوا إن خطيب الجمعة اليوم قد دعا للسلطان، إخبار جمع كثير بهذا الأمر مع كون عقلك يحيل تواطؤَهم على الكذب؛ هذا من قبيل العلم الضروري، وهذا ما نسميه بالمتواترات، إذن المتواترات قسم من أقسام العلم الضروري، وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير لا يُجَوِّزُ العقل تواطؤَهم على الكذب، كأن يخبر الجمع الكثير بأن الخطيب قد دعا للسلطان

3- أيضا من أقسام العلم الضروري: الأوّليات: وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بمجرّد تصوّر طرفي القضية المنطقية، نحن قلنا فيما سبق: إنّ طرفي القضية المنطقية، ما هما؟ هما الموضوع والمحمول، فبمجرد أن تتصور الموضوع والمحمول يحكم العقل في هذه القضية، أنا لمّا أقول لك: الكل أعظم من الجزء، الفقيه أعلم من العامّي، أنت بمجرّد ما تتصور الموضوع والمحمول يحكم العقل في هذه القضية، هذا علم ضروري أم لا؟ هذا علم ضروري، نسميه الأوليات: أي: القضايا التي يحكم العقل فيها بمجرّد تصوّر الطرفين، أي: طرفي القضية: الموضوع، والمحمول.

4- كذلك من أقسام العلم الضروري: الفطريات: وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بمجرد تصوّر الطرفين، ولكن مع واسطة لا تغيب عن الذّهن عند تصورهما. نحن في القسم الماضي: الأوليات= قلنا: بمجرّد ما تتصور طرفي القضية المنطقية يحكم العقل في هذه القضية، لكن في هذا القسم يتصوّر العقل الموضوع والمحمول مع واسطة لا تغيب عن الذهن حين التصوّر.

يعني لما أقول لك مثلاً: الأربعة زوجٌ، حُكم العقل بأن الأربعة زوج يحصل بماذا؟

يحصل بتصوّر الموضوع الذي هو الأربعة، مع تصوّر المحمول الذي هو الزوجية، لكن تصوّر الموضوع مع المحمول وحده هكذا لا يجعل العقل يحكم في هذه القضية، طيب ماذا نحتاج؟ نحتاج واسطة حاضرة في الذهن تكون موجودة حين تصوّر الموضوع والمحمول، والتي هي هنا: قابلية الأربعة للقسمة، أن يتصور العقل الموضوع الذي هو الأربعة، ويتصور المحمول الذي هو الزوجية، مع واسطة ثالثة: قابلية الأربعة للقسمة على متساويين= حينها يحكم العقل في هذه القضية.

[فالحاصل]: أنه إذا حكم العقل في القضية بتصور الموضوع والمحمول فقط= هذا يسمّى أوّليات، وإذا حكم بتصوّر الموضوع والمحمول مع واسطة لا تغيب عن الذهن حين تصورهما= هذه تسمّى فطريات.

إذًا قول المصنّف: كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس= هذا قد يُوهم عند طلبة العلم أن العلم الضروري لا يكون إلا من قبيل الحواس الخمس، وهذا ليس بصحيح، بل العلم الضروري له أقسام كثيرة منها: الأوّليات، والفطريات، والمحسوسات، إلى آخره، وليس هذا المحل محلّ استطراد في أقسام العلم الضروري، وإنما يكفينا هاهنا الإشارة إلى هذا التنبيه.

قال: فإنه يحصل بمجرد الإحساس بها من غير نظر واستدلال. يعني: أنت لمّا تشعر بأنّ النار محرقة، وأن المِلح خشِن، وأن الحرير ناعمٌ. من أجل أن تدرك أنّ النار محرقة، وأن الحرير ناعم، وأن الملح خشن، يعني هل بذلت جهدًا، وأخذتَ تنظر وتستدل ونحو ذلك؟ أم هذا أدركته بمجرّد استعمال إحدى الحواس الخمس؟ أدركته بإحدى الحواس الخمس، وهذا ما يسمّى بالعلم الضروري.

==

الدرس (١١)

الحمدُ لله، والصّلاة على رسول الله، أمّا بعدُ، فهذا هو الدّرس الحادي عشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

وكنا قد توقّفنا في اللقاء الماضي عند قول المصنِّف رحمه الله تعالى: وأمّا العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال..
قال المصنّف والشّارح عليهما رحمة الله تعالى:

وأمّا العلم المكتسب: فهو الموقوف على النّظر والاستدلال، كالعلم بأنّ العالم حادث؛ فإنه موقوف على النظر في العالم وما نشاهده فيه من التغيُّر، فَيُنْتَقلُ من تغيره إلى حدوثه.

والنّظر: هو الفكر في حال المنظور فيه، ليؤدّي إلى المطلوب. والاستدلال: طلب الدّليل ليؤدي إلى المطلوب؛ فمؤدّى النظر والاستدلال واحد، وجمع المصنِّف بينهما في الإثبات والنفي تأكيدًا.

والدّليل: هو المرشد إلى المطلوب؛ لأنه علامة عليه.

والظن: تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر عند المُجَوِّز. والشك: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر عند المجوّز، فالتردّد في قيام زيد ونفيه على السواء= شكٌّ، ومع رجحان الثبوت أو الانتفاء= ظنٌّ.

وأصول الفقه، أي: الذي وُضِعَ فيه هذه الورقات= طرقه، أي: طرق الفقه على سبيل الإجمال: كمطلق الأمر، والنهي، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم، والإجماع، والقياس، والاستصحاب؛ من حيث البحث عن أوّلها بأنه للوجوب، والثاني بأنّه للحرمة، والباقي بأنها حجج، وغير ذلك مما سيأتي ما يتعلق به.

بخلاف طرقه على سبيل التفصيل، نحو: {أقيموا الصلاة}،{ولا تقربوا الزنى}، وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان، والإجماع على أنّ لبنت الابن السدس مع بنت الصّلب حيث لا مُعَصِّبَ لهما، وقياس الأرز على البُرّ في امتناع بيع بعضه ببعض، إلا مثلاً بمثل يداً بيد، كما رواه مسلم، واستصحاب الطهارة لمن شكّ في بقائها، فليست من أصول الفقه وإن ذكر بعضها في كتبه تمثيلًا. وكيفية الاستدلال بها، أي: بطرق الفقه من حيث تفصيلها عند تعارضها؛ لكونها ظنية من: تقديم الخاص على العام، والمقيّد على المطلق، وغير ذلك. وكيفية الاستدلال بها تجر إلى صفات من يستدلّ بها وهو المجتهد.

فهذه الثلاثة هي الفنّ المسمّى بأصول الفقه؛ لتوقّف الفقه عليه.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وأمّا العلم المكتسب: فهو الموقوف على النّظر والاستدلال، كالعلم بأنّ العالم حادث؛ فإنه موقوف على النظر في العالم وما نشاهده فيه من التغيُّر، فَيُنْتَقلُ من تغيره إلى حدوثه.

بعد أن عرّف المصنّف العلم، وذكر القسم الأوّل من أقسام العلم، أي: من أقسام العلم الحادث وهو العلم الضروري، ذكر القسم الثاني فقال:

وأمّا العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال. أي: الذي يتوقّف حصوله على النظر والاستدلال.

قال الشّارح: كالعلم بأن العالم حادث، أي: كعلمنا بأن العالم حادث، فإن علمنا بأنّ العالم حادث لا يحصل في النفس ضرورة، وإنما يحتاج إلى نظر واستدلال لأن نقول: العالم متغيرٌ، وكل متغيّر حادث، إذًا العالم حادث، قال : فإنه موقوف على النظر في العالم وما نشاهده فيه من التغير، فيُنتقل من تغيره إلى حدوثه. أي: يستدلّ على حدوثه بتغيّر؛ إذ كل متغير لا بدّ أن يكون حادثا.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والنظر هو الفِكر في حال المنظور فيه؛ ليؤدّي إلى المطلوب.

لِمَ عرّف المصنف رحمه الله تعالى النظر هاهنا؟

[الجواب]: لأنه ذكر النظر في تعريفي العلم الضروري والعلم المكتسب، فاحتاج أن يعرّف النظر؛ إذ معرفة المعرّف إنما تتوقف على معرفة أجزاء التعريف، لا يُعْرَف المعرّف إلا إذا عُرِفَ أجزاء التعريف، فلما ذكر النظر في تعريف العلم الضروري وتعريف العلم المكتسب= احتاج إلى تعريف النظر، فقال: والنظر هو الفِكر في حال المنظور فيه.

الفِكر: هو حركة النّفس في المعقولات، ويقابله: التخييل، التخييل هو حركة النفس في المحسوسات، ونقصد بحركة النفس في المعقولات: انتقالها في المعقولات انتقالا تدريجيا قصديا، أي: انتقال النفس من المبادئ إلى المطالب انتقالا تدريجيا قصديا.

فحينما نقول: انتقالها في المعقولات= نُخرج المحسوسات؛ إذ انتقال النفس في المحسوسات لا يسمى فِكرًا، وإنما يسمى تخييلا.
والمعقولات: كل ما لا يدرَك بالحواس الخمس.
وحينما نقول انتقالا تدريجيا= يُخرج الانتقال الدّفْع؛ ذلك أن الانتقال من المبادئ إلى المطالب على وجه الدفع لا يسمّى فِكرا.
وحينما نقول قصديا= نخرج الانتقال غير القصدي، كانتقال النفس في المعقولات حال النوم، هذا انتقال بلا اختيار، انتقال غير قصدي فلا يسمى فِكرا،
إذًا نقصد بالفكر: حركة النفس في المعقولات، أي: انتقالها في المعقولات انتقالا تدريجيا قصديا.

وقول المصنّف رحمه الله: في حال المنظور فيه. هل يقصد كلّ حالٍ للمنظور فيه؟ أو يقصد خصوص ما يدلّ على المطلوب؟

[والجواب]: إنما يقصد المصنّف رحمه الله تعالى خصوص ما يدلّ على المطلوب، خصوص ما يقودك إلى المطلوب، فإذا أردت أن تثبت حدوث العالم مثلا= لا يصحّ أن تتفكر في كِبَر العالم، وتقول: العالم كبير، وكلّ كبير محدث، إذًا العالم مُحدَث، هذا لا يكون برهانا سليما، وإنما تتفكر في حال من أحوال المنظور فيه يقودك إلى المطلوب، فالمراد بقول المصنّف: في حال المنظور فيه، أي: ما يناسب المطلوب من بين أحوال.

طيّب ما الذي يناسب المطلوب؟ ما الذي يمكن أن يقود إلى الحدوث؟

[والجواب]: التغيّر؛ إذ المتغير لا بد حادث، كلّ متغير لا بد حادث، إذًا كان العالم متغيرا، إذًا فالعالم حادث.

طيّب، هل كل نظر صحيح؟ أم ثمّ نظر صحيح ونظر فاسد؟

[والجواب]: قطعا ثمّ نظر صحيح، ونظر فاسد.

طيّب كيف نميّز النظر الصحيح من النظر الفاسد؟

[والجواب]: النظر يُشترَط له ثلاثة شروط، إذا تحققت هذه الشروط كان النظر صحيحا، وإذا تخلف شرط من هذه الشروط كان النظر فاسدا، ذكر هذه الشروط القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله تعالى في التقريب والإرشاد، وكذا ذكرها الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى في اللمَع..

أوّل شرط من هذه الشروط: أن يكون الناظر كامل الآلة؛ ما هي آلة النظر؟ آلة النظر هي العقل، فلا بد أن يكون له من القدرة العقلية ما يعينه على النظر، فإذا لم تكن هذه الآلة موجودة أو كان فيها خلل يحول دون صحة النظر= كان النظر فاسدا.

الشرط الثاني - شرط متعلِقٌ بالمنظور فيه - : وهو أن يكون النظر في الدليل لا في الشبهة، يعني: إذا قال قائل: العالم كبير، وكل كبير حادث، إذًا العالم حادث؛ هذا نظر في الدليل أو نظر في الشبهة؟ هذا نظر في الشبهة، إذ كِبَرُ العالم لا يدلُ على حدوثه، وإنما الذي يدلّ على حدوث العالم إنما هو التغير.

الشرط الثالث: أن يستوفي الناظر شروط الدليل، قد يكون الناظر كامل الآلة، وقد نظر في الدليل لا في الشبهة، لكنه لم يستوفِ شروط الدليل فيقع النظر فاسدا، فلا بد أن يستوفي الناظر شروط الدليل، وأن يُرَتِّب الدليل حقّ ترتيبه، فيقدّم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير.

إذًا هذه شروط ثلاثة لصحة النظر، إذا فقد النظر شرطا من هذه الشروط كان باطلا..

قال: والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه، ليؤدي إلى المطلوب. ليؤدّي إلى المطلوب، أي: سواء إن كان هذا المطلوب مطلوب يقينيا، أو مطلوبا ظنّيا.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والاستدلال طلب الدليل ليؤدي إلى المطلوب؛ فمؤدّى النظر والاستدلال واحد، وجمع المصنِّف بينهما في الإثبات والنفي تأكيدًا.

لِمَ احتاج رحمه الله إلى تعريف الاستدلال هاهنا؟

[والجواب]: احتاج إلى تعريف الاستدلال؛ لأنه ذكره في تعريف العلم الضروري والعلم المكتسب، فاحتاج أن يعرّفه هنا.

قال الشارح: وجمع المصنّف بينهما في الإثبات والنفي تأكيدا. هذا جواب عن إيراد يردُ على كلام المصنّف رحمه الله، إذا كان مُؤدّى النظر والاستدلال واحدا، فلِمَ جمع المصنّف بينهما في تعريف العلم الضروري والعلم المكتسب؟

فأجاب الشارح رحمه الله تعالى عن ذلك بقوله: وجمع المصنف بينهما في الإثبات والنفي تأكيدا.

وقد نبهتكم قبل ذلك أن كل كلمة من كلمات الجلال المحلي رحمه الله تعالى لها مأخذ في إقامة المعنى، فلا تظنّ أن الجلال المحلي يضع كلمة بلا حاجة في إقامة المعنى، الجلال المحلي رحمه الله عالم عبقري لا يضع كلمة بغير حاجة فلما قال: وجمع المصنف رحمه الله بينهما في الإثبات والنفي تأكيدا، أي: إنما أراد ردّ الإيراد الذي يردُ على كلام المصنف؛ أي: إذا كان مؤداهما واحدا فما الفائدة في جمعهما؟ فأجاب: أنّ الجمع هاهنا لإفادة التأكيد.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والدليل هو المرشد إلى المطلوب؛ لأنه علامة عليه.

كلمة المرشد تطلق على معنيين:

تطلق حقيقة على الناصب لما به الإرشاد، أي: تطلق على الشارع،
وتطلق مجازا على ما به الإرشاد.
طيّب أيّ المعنيين أراد المصنف رحمه الله هنا؟

[والجواب]: إنما أراد المصنف رحمه الله المعنى الثاني المجازي: ما به الإرشاد.

طيّب، كيف عرفنا ذلك؟

[والجواب]: بقوْل الشارح رحمه الله: لأنه علامة عليه، هذا يدلّ على أن المراد إنما هو ما به الإرشاد؛ لأن ما به الإرشاد هو العلامة المنصوبة على المطلوب.

طيّب سيَرِدُ إشكال على هذه الإرادة، الإشكال أن هذا من دخول المجاز في التعريف، والأصل أن تصان التعاريف عن المجاز!

لكن يَرُدُّ على هذا الإشكال: بأنّ تعريف الدليل بما ذكر المصنّف رحمه الله بعد تعريف الاستدلال بأنه طلب الدليل= إنما هو قرينة على إرادة المعنى الثاني لا المعنى الأول، ومن ثمّ إذا وُجِدَت القرينة فلا عيب في كلام المصنّف رحمه الله تعالى.

أيضًا يَرِدُ على كلام المصنف إشكالٌ ثانٍ: وهو أنّ هذا التعريف ليس هو المعنى الاصطلاحي للدليل، وإنّما هذا هو التعريف اللغوي للدليل، وإنما المعنى الاصطلاحي للدليل: ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

ولكن يجاب عن هذا الإشكال: بأنّ هذا التعريف وإن لم يكن هو المعنى الاصطلاحي فإنه منطبق عليه،

الآن ما به الإرشاد هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر عند المُجَوِّز، والشكّ تجويز أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر عند المجوِّز.

ذكرنا قبل ذلك تعريف الظنّ، وقلنا: إنّ الاحتمالات عند الناظر قد تتساوى، وقد يترجّح بعضها على بعض:

فإن تساوت= فهذا يسمّى شكا،
وإن ترجّح بعضها على بعض= فالراجح يسمّى ظنا ، والمرجوح= يسمّى وهما؛
لذلك قال المصنّف: والظنّ تجويز أمرين - أي: كلا الأمرين جائز - أحدهما أظهر من الآخر.

ثم قال الشّارح عقب ذلك: عند المجوِّز؛ وهذا قيد هام، أي: إنّ العبرة بالأرجحية هنا هي ليست بما عند غيره، وليست بما في نفس الأمر، وإنما العبرة بما عند المجوِّز، فالعبرة بالأرجحية عند المجوِّز وإن لم يكن الأمر كذلك عند غيره أو بما في نفس الأمر.

قال المصنّف رحمه الله: والشكّ تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر عند المجوِّز. أي: الاحتمالان متساويان.

قال: فالتردّد في قيام زيد ونفيه على السواء شكٌّ، ومع رجحان الثبوت أو الانتفاء ظنٌّ. إذا رجح احتمال على احتمال= فالراجح المظنون، وإذا تساوت الاحتمالات= فهذا شكٌّ.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وأصول الفقه، أي: الذي وُضِعَ فيه هذه الورقات= طرقه، أي: طرق الفقه على سبيل الإجمال: كمطلق الأمر، والنهي، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، من حيث البحث عن أوّلها بأنه للوجوب، والثاني بأنه للحرمة، والباقي بأنها حجج، وغير ذلك مما سيأتي ما يتعلق به.

كل الذي مضى إنما أراد فيه المصنف رحمه الله تعالى: أن يذكر التعريف الإضافي لأصول الفقه، مع ذكر بعض المقدّمات الممهدة لدراسة هذا العلم الشريف، وهذا هو التعريف اللقبي لأصول الفقه، ذكرنا أن لأصول الفقه تعريفين: تعريف إضافي، أي: باعتبار مفرديه، وتعريف لقبي أي: باعتباره عَلَمًا على هذا الفن الشريف، وهذا هو التعريف اللقبي.

قالا رحمهما الله: وأصول الفقه، أي: الذي وُضِعَ فيه هذه الورقات= طرقه، أي: طرق الفقه. والمراد بطرق الفقه هاهنا: أدلة الفقه، فموضوع أصول الفقه: أدلة الفقه الإجمالية، وهذا ما قال فيه المصنّف: على سبيل الإجمال، أي: أنك لا تدرس في أصو الفقه الأدلة التفصيلية، وإنما تدرس الأدلة الإجمالية.

قال الشارح رحمه الله: على سبيل الإجمال كمطلق الأمر والنهي. مطلق الأمر؛ لا تدرس في أصول الفقه أمرا معينا، وإنما تدرس مطلق الأمر، ومطلق النهي، الذي يسميه الجلال المحلي رحمه الله تعالى في شرحه على جمع الجوامع: القدْرَ المشترك، لكن التعابير في الورقات أسهل من هذا، لكن التعابير في شرحه على الورقات أسهل من هذا.

قال: كمطلق الأمر، والنهي، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم، والإجماع، والقياس، والاستصحاب. لا تدرس أمرا معينا، نهيا معينا، فعلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم معينا، إجماعا جزئيا، قياسا جزئيا وهكذا، إنما تدرس الدليل الإجمالي.

قال: من حيث البحث عن أوَّلها بأنه للوجوب، والثاني بأنه للحرمة، والباقي بأنها حجج، وغير ذلك مما سيأتي ما يتعلق به. ما أوّلها؟ أي الأمر، أي: من حيث البحث عن الأمر بأنه للوجوب، والثاني الذي هو النهي بأنه للحرمة، والباقي الذي هو فعل النبي صلى الله عليه وسلم، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، بأنها حجج، وغير ذلك مما سيأتي مع ما يتعلق به.

قال الشارح رحمه الله: بخلاف طرقه على سبيل التفصيل، نحو: {أقيموا الصلاة}،{ولا تقربوا الزنى}، وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان، والإجماع على أنّ لبنت الابن السدس مع بنت الصّلب حيث لا مُعَصِّبَ لهما، وقياس الأرز على البُرّ في امتناع بيع بعضه ببعض، إلا مثلاً بمثل يداً بيد، كما رواه مسلم، واستصحاب الطهارة لمن شكّ في بقائها، فليست من أصول الفقه وإن ذكر بعضها في كتبه تمثيلًا.

قال الشارح رحمه الله: بخلاف. تقرأ كلمة: بخلاف في كلام المحلي، تعرف أنّ هذا احتراز قيدي في التعريف.

قال: بخلاف طرقه على سبيل التفصيل، لا تدرس في أصول الفقه طرق الفقه على سبيل التفصيل، لا تدرس أدلة الفقه على سبيل التفصيل.

نحو {أقيموا الصلاة}،{ولا تقربوا الزنى}، وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان. هذه أدلة جزئية أم أدلة إجمالية؟ أدلة تفصيلية أم أدلة إجمالية؟ أدلة تفصيلية:

{أقيموا الصلاة} هذا دليل تفصيلي،
{ولا تقربوا الزنى} هذا دليل تفصيلي،
وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان هذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم دليل تفصيلي، فعلٌ معين.
والإجماع على أنّ لبنت الابن السدس مع بنت الصّلب حيث لا مُعَصِّبَ لهما هذا إجماع جزئي؛ حينما يأتي عندي في التركة بنتُ ابنٍ مع بنتٍ صُلبية يكون لبنت الابن السدس تكملة لنصيب الثلثين، يكون للبنت الصلبية النصف فرضا، ولبنت الابن السدس فرضا تكملة لنصيب الثلثين، هذا بالإجماع، هذا إجماع جزئي أو مطلق دليل الإجماع؟ هذا إجماع جزئي.
وقياس الأرز على البُرّ في امتناع بعضهم ببعض إلا مثلا بمثل؛ يدا بيد كما رواه مسلم؛ هذا قياس جزئي
واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها؛ هذا استصحاب جزئي
قال: فليست من أصول الفقه وإن ذُكِرَ بعضها في كتبه تمثيلاً. أي: إذا رأيت مسألة من هذه المسائل أو نحوها فأعلم أن هذا لا يذكر على سبيل أنها من صلب علم أصول الفقه، وإنما يمثل بهذه المسائل على المسائل الأصولية، يمثل بهذه الأدلة الجزئية على المسائل الأصولية.

قال: وكيفية الاستدلال بها. أي: بطرق الفقه من حيث تفصيلها عند تعارضها؛ لكونها ظنية، من تقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق، وغير ذلك. كيفية الاستدلال بها، أي: كيفية الاستدلال بطرق الفقه، أي: كيفية الاستدلال بأدلة الفقه، والمراد بكيفية الاستدلال: العلم بالتراجيح أو المرجِّحات كتقديم الخاص على العام، والمقيد على المطلق، ونحو ذلك.

قال: وكيفية الاستدلال بها تجرُّ إلى صفات من يستدلّ بها وهو المجتهد. وهو المستدِل.

أي: لِمَ لمْ يدرج المصنّف رحمه الله تعالى صفات المستفيد كما فعل غيره من الأصوليين كالبيضاوي وغيره؟

[الجواب]: لأن كيفية الاستدلال تجرّ إلى الكلام على صفات المستدِلّ، فهو داخل فيها، فصفات المستدِلّ مدرجة تحت كيفية الاستدلال

قال: فهذه الثلاثة هي الفنّ المسمى بأصول الفقه؛ لتوقف الفقه عليه. لتوقف الفقه عليه، أي: توقف الفقه على أصوله، أي: لِمَ سمّي أصول الفقه؟ لتوقف الفقه على هذه الأصول، فالحكم الفقهي الذي تقرأه في كتب الفروع، إنما يبنى على مقدمتين منطقيتين: مقدمة صغرى، ومقدمة كبرى، هذه المقدمة الصغرى وهذه المقدمة الكبرى= ينتجان هذه النتيجة المنطقية الذي هو الحكم الفقهي الذي تقرأه في كتب أصول الفقه.

يعني مثلًا: لو أردنا أن نستدلّ على وجوب الصلاة، تجد أن الاستدلال على وجوب الصلاة يتكون من مقدمتين منطقيتين:

مقدمة صغرى، نقول فيه: {وأقيموا الصلاة}،
ومقدّمة كبرى نقول فيها: الأمر للوجوب حقيقة، أو نقول: كلّ أمر محمول على الوجوب حقيقة؛ إذًا إقامة الصلاة واجبة، أو قوله تعالى:{وأقيموا الصلاة} محمول على الوجوب.
إذًا الحكم الفقهي الذي تقرأه في كتب الفروع الفقهية إنما هو متوقف على القاعدة الأصولية.

لكن هل هو متوقف على القاعدة الأصولية لوحدها؟ أم متوقف على القاعدة الأصولية بضميمة الدليل التفصيلي إليها؟

[والجواب]: بضميمة الدليل التفصيلي إليها

[فالحاصل] إذًا: البرهان عبارة عن مقدمتين: مقدمة منطقية صغرى، ومقدمة كبرى؛ ينتجان نتيجة:

المقدمة الصغرى: تكون عبارة عن النصّ الشرعي أو الدليل عموما،
والمقدمة الكبرى تكون عبارة عن القاعدة الأصولية العاملة في هذا الدليل،
فينتجان النتيجة المنطقية..

أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (١٢)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أمّا بعد، فهذا هو الدّرس الثاني عشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين، آمين.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله:
وأبواب أصول الفقه: أقسام الكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص ويذكر فيه المطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، والظاهر وفي بعض النسخ والمؤوّل وسيأتي، والأفعال، والناسخ والمنسوخ، والإجماع، والأخبار، والقياس، والحظر، والإباحة، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي والمستفتي، وأحكام المجتهدين.
فأمّا أقسام الكلام: فأقلّ ما يتركب منه الكلام: اسمان، نحو: زيد قائم. أو اسم وفعل، نحو: قام زيد. أو فعل وحرف، نحو: ما قام. أثبته بعضهم ولم يعدّ الضمير في قام الراجع إلى زيد مثلًا؛ لعدم ظهوره، والجمهور على عدِّه كلمة. أو اسم وحرف، وذلك في النّداء نحو: يا زيد، وإن كان المعنى أدعو أو أنادي زيدًا.
والكلام ينقسم إلى: أمر ونهي، نحو: قم ولا تقعد. وخبر، نحو: جاء زيد. واستخبار وهو الاستفهام، نحو: هل قام زيد؟ فيقال: نعم، أو لا.
وينقسم أيضًا إلى: تمنّ، نحو: ليت الشباب يعود. وعرض، نحو: ألا تنزل عندنا. وقسَم، نحو: والله لأفعلنّ كذا.
ومن وجه آخر ينقسم إلى: حقيقة ومجاز..
فالحقيقة: ما بقي في الاستعمال على موضوعه. وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، وإن لم يبق على موضوعه، كالصلاة في الهيئة المخصوصة، فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي، وهو الدعاء بخير. والدابّة لذات الأربع كالحمار، فإنه لم يبق على موضوعه، وهو كل ما يدبّ على الأرض.
والمجاز: ما تجوّز أي: تعدي به عن موضوعه. هذا على المعنى الأوّل للحقيقة. وعلى الثاني: هو ما استعمل في غير ما اصطلح عليه من المخاطبة.
والحقيقة: إمّا لغوية؛ بأن وضعها أهل اللغة، كالأسد للحيوان المفترس. وإما شرعيّة؛ بأن وضعها الشارع، كالصلاة للعبادة المخصوصة. وإما عرفيّة؛ بأن وضعها أهل العرف العام، كالدابة لذات الأربع كالحمار، وهي لغة لكل ما يدبّ على الأرض، أو الخاص كالفاعل للاسم المرفوع عند النحاة. وهذا التقسيم ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة، دون الأول القاصر على اللغوية.
والمجاز: إما أن يكون بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة.
فالمجاز بالزيادة: مثل قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}، فالكاف زائدة، وإلا فهي بمعنى مثل؛ فيكون له تعالى مثل، وهو محال، والقصد بهذا الكلام نفيه.
والمجاز بالنقصان: مثل قوله تعالى: {وَاسأَلِ القَرْيَةَ}، أي: أهل القرية. وقرُب صدق تعريف المجاز على ما ذكر بأنه استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل، وسؤال القرية في سؤال أهلها.
والمجاز بالنقل: كالغائط فيما يخرج من الإنسان، نقل إليه عن حقيقته وهي المكان المطمئن من الأرض تقضى فيه الحاجة، بحيث لا يتبادر منه عرفًا إلا الخارج.
والمجاز بالاستعارة: كقوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ}، أي: يسقط، فشبّه ميله إلى السقوط بإرادة السقوط التي هي من صفات الحي دون الجماد. والمجاز المبني على التشبيه يسمى استعارة.

الشّرح

قال المصنّف والشّارح عليهما رحمة الله تعالى: وأبواب أصول الفقه: أقسام الكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص ويذكر فيه المطلق والمقيّد، والمجمل والمبين، والظاهر- وفي بعض النسخ والمؤوّل- وسيأتي، والأفعال، والناسخ والمنسوخ، والإجماع، والأخبار، والقياس، والحظر، والإباحة، وترتيب الأدلة، وصفة المفتي والمستفتي وأحكام المجتهدين.

ثم شرع في أوّل مباحث هذا الكتاب الشريف فقال: فأمّا أقسام الكلام:
فأقل ما يتركب منه الكلام= اسمان، نحو: زيدٌ قائمٌ،
أو اسم وفعل، نحو: قام زيدٌ،
أو فعل وحرف، نحو: ما قامَ؛ أثبته بعضهم ولم يعّد الضميرَ في قام الراجعَ إلى زيد مثلًا لعدم ظهوره، والجمهور على عدّه كلمة،
أو اسم وحرف، وذلك في النداء نحو: يا زيدُ، وإن كان المعنى أدعو، أو أنادي زيدًا.
قال المصنّف رحمه الله: فأما أقسام الكلام. أقسام الكلام: أي: أقسام ما يتركب منه الكلام، وهذا المبحث هو مبحث لغوي أصالةً، وإنما يُذكر في كتب أصول الفقه؛ لأنّ معظم نظر الأصولي إنما هو في دِلالات الصِّيَغ: كالحقيقة، والمجاز، والعموم، والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب، ومفهومه، ونحو ذلك، فاحتاج الأصولي إلى النّظر في ذلك تكميلًا للنظر في الأصول.
إذًا هذا المبحث في الأصل إنما هو مبحث لغوي، لذلك تجد هذا المبحث في أوّل كتب اللغة، لكنْ لِمَ احتاج الأصولي إلى إدراجه هنا؟ لأن الأصولي نظرهُ أصالةً إنما هو في دِلالات الصيغ.
والكلام في اللغة: يُطلق على عدّة معاني:
يُطلق على: حدث التكليم، كما تقول مثلًا: أعجبني كلامك زيدًا، أي: أعجبني تكليمك زيدًا، وكما قال الشاعر:

قالوا كلامُكَ هِنْداً وَهْيَ مُصْغِيَةٌ ،،، يَشْفِيكَ قلتُ صحيحٌ ذاكَ لوْكانا

قالوا كلامك هنداً وهي مصغية، أي: قالوا تكليمك هندا، فإنما أراد الشاعر هنا حدث التكليم.
كذلك يطلق الكلام على: ما يدور في النفس مما يُعَبّر عنه باللفظ المفيد، نحو قول الأخطل:

لا يُعْجِبَنَّكَ مِنْ خطيبٍ خُطبةٌ ،،، حتى يكونَ معَ الكلامِ أصيلا
إنّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنما ،،، جُعِلَ اللسانُ على الفؤاد دليلا

كذلك يطلق الكلام في اللغة على: ما تحصل به الفائدة سواءٌ كان ذلك لفظًا، أو خطًا، أو إشارةً، أو ما نطق به لسان الحال:
لفظًا كما تقول مثلاً: قال لي محمدٌ إنه آتٍ غداً، هذا أفاد باللفظ.
وقد تكون الإفادة بالخط، كما تقول العرب مثلاً: القلم أحد اللسانين، كما تقول مثلاً: كلام الجويني في الورقات، هل وصل إلينا كلام الجويني رحمه الله لفظاً أو خطاً؟ وصل إلينا كلام الجويني رحمه الله خطًا.
كذلك الإفادة بالإشارة، كما قال ربنا سبحانه:{قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيامٍ إلا رمزا}، فاستثنى ربنا جل وعلا الرمز من الكلام، والأصل في الاستثناء أن يكون متصلا، لأنه قد يُرَدّ على الاستدلال بالآية بأن الاستثناء منقطع، لكن الأصل في الاستثناء أنه متصل.
كذلك قد تكون الإفادة بلسان الحال، كما قال الشاعر:
أشارَتْ بِطَرْفِ العَيْنِ خِيفةَ أهْلِها ،،، إشارَةَ مَحْزُونٍ وَلَمْ تتَكلَّمِ
فأيقَنْتُ أن الطَرْفَ قَدْ قَالَ مَرْحَباً ،،، وَأهْلاً وَسَهْلاً بِالحَبِيبِ المُتَيَّمِ

فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبًا، فسمّى لسان الحال قولًا أو كلامًا.
أما الكلام الذي يقصده المصنف رحمه الله هنا: فإنه الكلام المفيد، إذ هذا التقسيم يدلّ على أنه ما أراد إلا الكلام المفيد، وهذا محطّ نظر الأصولي؛ إذ لا ينظر الأصولي ولا يُعْنَى بالكلام غير المفيد.
قال: فأقل ما يتركب منه الكلام اسمان، نحو: زيد قائم. أقل ما يتركب منه الكلام؛ أي: أقل ما يتركب منه الكلام المفيد اسمان، اسمان هذه الصُّورة الأولى من أقسام الكلام، كأن تقول: زيدٌ قائمٌ، هذه جملة يَحْسُنُ السكوت عليها، زيدٌ مبتدأ وقائمٌ خبر.
أو اسم وفعل، نحو: قام زيدٌ، هذا فعل واسم، قام فعل وزيدٌ فاعله، وهذه جملة يحسن السكوت عليها.
أو فعل وحرف، نحو: ما قامَ، هل هذا قسم من أقسام الكلام أو أنه يدخل في القسم السابق؟ الذي عليه جمهور الأصوليين أنه لا يثبت قسمًا برأسه، وإنما الجملة في الحقيقة مركبة في الحقيقية من فعل واسم: الفعل هو قام، والاسم هو الضمير المستتر في قام وتقديره: هو، ما قامَ، أي: ما قام هو. ولكن عدّه إمام الحرمين رحمه الله قسمًا برأسه، قال: نحو: ما قام.
قال الشّارح: أثبتَه بعضهم، أي: على نحو ما صنع المصنف رحمه الله، ولم يعدّ الضميرَ في قام الراجعَ إلى زيدٍ مثلًا؛ لعدم ظهوره، قام: الفاعل ضمير مستتر فيه، فلم يعدّه المصنف رحمه الله كلمة، بل عدّه قسما مستقلاً وهو فعل وحرف، والفعل هو قام، والحرف هو ما، لكن الذي عليه جمهور الأصوليين أنّ هذا ليس قسما برأسه، وإنما هو داخل في القسم الذي سبقه، أنّ هذا اسم، وفعل الاسم هو الضمير المستتر، والفعل هو قام.
قال: أو اسم وحرف، وذلك في النّداء نحو: يا زيدُ، وإن كان المعنى أدعو زيدًا أو أنادي زيدًا.
وهذا الاعتبار الأوّل من أقسام الكلام؛ لأن الكلام ينقسم بثلاثة اعتبارات: باعتبار تركيبه، وباعتبار مدلوله، وباعتبار استعماله، أما باعتبار التركيب فقد مضى معنا، يأتي معنا الآن اعتبار المدلول، انقسام الكلام باعتبار مدلوله..
قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والكلام ينقسم إلى:
أمر ونهي، نحو: قُمْ، ولا تقعد،
وخبر، نحو: جاء زيد،
واستخبار وهو الاستفهام، نحو: هل قام زيد؟ فيقال: نعم، أو لا.

وينقسم أيضاً إلى:
تمنٍ نحو: ليت الشباب يعود يومًا،
وعرضٍ نحو: ألا تنزل عندنا،
وقسمٍ نحو: والله لأفعلنّ كذا.
الكلام ينقسم باعتبار مدلوله من جهتين: الجهة الأولى: ينقسم إلى أمر، ونهي، وخبر، واستخبار.
- الأمر: هو طلب الفعل من الأعلى إلى الأدنى، نحو أن تقول مثلًا: قمْ.
- والنهي: طلب الترك من الأعلى إلى الأدنى، نحو أن تقول: لا تقم، لا تقعد، ونحو ذلك.
- والخبر: ما يحتمل الصدق والكذب، نحو: جاء زيد.
- والاستخبار أو الاستفهام: نحو: هل قام زيد؟
وينقسم أيضًا من جهة أخرى إلى: تمنٍّ، وعرضٍ، وقسَم:
- التمني: أي كلامٌ دالٌّ بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عُسْرٌ. ما لا طمع فيه: نحو أن تقول: ألا ليت الشباب يعود يوماً، إذا قلتَ ذلك فأنت تتمنى شيئاً لا طمع لك في تحققه أصلًا، أو أن يقول منقطع الرجاء: ليت لي مالًا فأحجّ به؛ هذا طلبٌ لم فيه عسرٌ، والعسر هنا إطلاقه في حق المخلوق، فيما فيه عسر في حق المخلوق.
- والعَرْضُ: هو كلامٌ دالٌّ بالوضع على الطلب برفقٍ ولين، نحو أن تقول مثلًا: ألا تنزل عندنا؛ هذا طلب لكنه برفق ولين.
- والقسم: كلامٌ دالٌّ بالوضع على اليمين، نحو مثلًا قول النبيِّ صلى الله عليه وسلم: واللهِ لأغْزُوَنّ قُرَيْشًا، هذا قسمٌ.
وجه هذا التقسيم أنّ الكلام في العربية بالاستقراء: إما أن يفيد الطلب بالوضع، أو أن لا يفيد.
فإن أفاد الطلب بالوضع= فلا يخرج عن أحوالٍ ثلاثة: أن يكون المطلوب من الكلام هو طلب الفعل (وهذا هو الأمر)، أو طلب الترك (وهذا النّهي)، أو طلب الإعلان (وهذا هو الاستفهام).
وإن لم يفد الطلب بالوضع= فلا يخرج عن حالين: إمّا أن يحتمل الصّدق والكذب (وهذا الخبر)، أو أن لا يحتمل الصدق والكذب (وهو الإنشاء) والذي ينقسم إلى: تمنٍّ، وعرض، وقسم.
إذًا هكذا تناولنا تقسيم الكلام من جهة: تركيبه، وتناولنا تقسيم الكلام من جهة: مدلوله، نأتي على الاعتبار الثالث من اعتبارات تقسيم الكلام وهو وتقسيم الكلام من جهة: استعماله..

قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله: ومن وجه آخر ينقسم إلى حقيقة ومجاز:
الحقيقة: ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: ما استعمل فيما اصطلِح عليه من المُخاطِبَة (أو من المخاطبَة يجوز فيها الوجهان)، وإن لم يبقَ على موضوعه، كالصلاة في الهيئة المخصوصة؛ فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير، والدابّةِ لذات الأربع، كالحمار، فإنه لم يبق على موضوعه، وهو كل ما يَدِبُّ على الأرض.
والمجاز ما تُجُوِّزَ به أي: ما تعدّي به عن موضوعه.
الوجه الثالث من أوجه تقسيم الكلام: تقسيمه من جهة استعماله، وقد قسّمه المصنف رحمه الله تعالى كغيره من الأصوليين إلى: حقيقة، ومجاز
وجه هذا التقسيم: أن الكلام إما أن يستعمل في موضوعه، أي: في أصل وضعه اللغوي، أو يستعمل في معنى آخر منقول عنه:
فإن استعمل الكلام في أصل وضعه اللغوي= فهذا يسمّى بالحقيقة، وإن استعمل في المعنى الآخر المنقول عنه= فهذا هو المجاز.
فلفظة الأسد مثلا: إن استعملناها في أصل وضعها اللغوي، أي: المعنى الأصلي الذي وضعتها له العرب وهو الحيوان المفترس= كان ذلك حقيقة، أما إن استعملناها في المعنى الطارئ – المعنى الجديد - وهو من وضع العرب أيضًا= فهذا يسمّى مجازًا، إن استعملنا الأسد مثلا في الجندي الشجاع، هذا يسمى مجازا؛ لأن استعمال الأسد بمعنى الجندي الشجاع ليس هو أصل الوضع اللغوي، وإنما هو المعنى الطارئ الذي طرأ على هذا الأصل.
قال: فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة.
كلمة الحقيقة [في اللغة]: مشتقة من الحق، أي: الأمر الثابت المستقرّ، والعرب تطلق الحقيقة على ما يجب حمايته والدفاع عنه، ومن قول عامر بن الطفيل:

لقدْ عَلِمَتْ عُلْيا هَوازنَ أنني ،،، أنا الفارسُ الحامي حقيقةَ جعفر

أما في الاصطلاح: فقد عرّفها المصنِف رحمه الله بقوله: ما بقي على موضوعه، وفي بعض النسخ: ما بقي في الاستعمال على موضوعه، فمثلاً إن استعملنا لفظة الأسد على أصل وضعها اللغوي عند العرب الذي هو الحيوان المفترس؛ قلنا إن اللفظة بقيت في الاستعمال على أصل وضعها اللغوي؛ أي: المعنى الأصلي الذي وضعتها له العرب
ثم أورد المصنف رحمه الله تعريفاً آخر للحقيقة فقال: وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة أو من المخاطَبة.
ما استعمل، أي: اللفظ المستعمل
فيما اصطلح عليه من المخاطِبة، أي: فيما اصطلحت عليه الجماعة أو المخاطِبة، فلو كسرنا الطاء= يكون المراد الجماعة المخاطِبة (اسم الفاعل)، لو فتحنا الطاء= يكون المراد المصدرية.
وفيما اصطلح عليه، يعني: فيما اتفقت عليه الجماعة المخاطِبة؛ لأن الاصطلاح: اتفاقُ قومٍ على استعمال شيءٍ في شيءٍ معلومٍ عندهم، كاتفاق الشرعيين مثلا في استعمال الصلاة في أفعال مخصوصة في أوقات مخصوصة مبدوءة بالتكبير مختومة بالتسليم وهكذا
ما الفرق بين التعريفين؟ بين التعريف الأول والتعريف الثاني؟
[الجواب]: التعريف الثاني يدخل فيه الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية - سيأتي معنا الآن تقسيم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية وحقيقة شرعية وحقيقة عُرفية - هذا التعريف يدخل فيه الأنواع الثلاثة من أنواع الحقيقة: الحقيقة الشرعية، والحقيقة العُرفية، والحقيقة اللغوية. أما التعريف الأول فلا يدخل فيه إلا الحقيقة اللغوية فقط: ما بقي في الاستعمال على موضوعه، يعني على أصل وضعه اللغوي، لكن هذا التعريف يدخل فيه الحقيقة الشرعية، ويدخل فيه الحقيقة العُرفية.

لكن لا يدخلان في التعريف الأول، لماذا؟
لأنّ الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية= منقولتان عن أصل الوضع اللغوي.
قال: فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة، وإن لم يبق على موضوعه. وإن لم يبق على موضوعه، هذه الجملة متعلقة بماذا؟ متعلقة بهذا التعريف الأخير، واضح! ما بقي في الاستعمال على موضوعه يعني: أنّ الحقيقة لا تكون إلا فيما بقي على أصل وضعه اللغوي، لكن التعريف الثاني: وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة وإن لم يبق على موضوعه= يعني: وإن لم يبق على أصل وضعه اللغوي، وإن نُقِلَ.
ثم مثل الشارح رحمه الله فقال: كالصّلاة في الهيئة المخصوصة. أي: كاستعمال الصلاة، فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير. الصلاة إذا استعملت في الهيئة المخصوصة، في الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة المبدوءة بالتكبير المختومة بالتسليم= هذه تسمّى حقيقةً على التعريف الأوّل أم على التعريف الثاني؟ على التعريف الأوّل لا تسمى حقيقة؛ لأن الحقيقة على التعريف الأول ما بقي في الاستعمال على موضوعه، لكن تسمّى حقيقة على التعريف الثاني (حقيقة شرعيّة): ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة، قال: فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير.
[مثال آخر]: قال: والدابةِ لذات الأربع، والدابة، الواو هنا ليست استئنافية، الواو عاطفة، الدابة معطوفة على الصّلاة: كالصّلاةِ والدابّةِ، أو نقول: إنّ الواو استئنافية، والدابة مبتدأ، والخبر (كذلك)، أي: والدابةُ لذات الأربع كالحمار= حكمها كذلك.
قال: والدابّةِ لذات الأربع كالحمار فإنه لم يبق على موضوعه وهو كل ما يدبّ على الأرض. لو قلنا: إنّ الحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه تكون الدابّة إذا استعملت في ذات الأربع= غير داخلة في التعريف، لماذا؟ لأنّ الدابّة إذا استعملت في ذات الأربع اسمها حقيقة عرفيّة.
ولا تقلق؛ لأنه سيأتي معنا هذا التقسيم الثلاثي، تقسيم الحقيقة إلى: لغوية، وشرعية، وعرفية، الحقيقة الشرعية التي من وضع الشرع، والحقيقة العرفية من وضع أهل العرف.

مَن الذي وضع الصلاة للأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة المبدوءة بالتكبير المختومة بالتسليم؛ اللغة أم الشرع؟
الشرع، وسنبين أيضًا معنى الوضع الشرعي؛ لأنه يوجد هنا نكتةٌ نبه عليها الزركشي رحمه الله؛ لكن الذي نريد أن نفهمه الآن، أنّ الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية تدخل في نطاق الحقيقة على التعريف الثاني، لا التعريف الأوّل.
قال: فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، وقيل: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة وإن لم يبقَ على موضوعه. هذه الجملة: وإن لم يبق على موضوعه متعلقة بالتعريف الثاني.
قال: كالصّلاة، أي: كاستعمال الصلاة في الهيئة المخصوصة، فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي وهو الدعاء بخير، وإنما نُقِل إلى معنى جديد؛ إلى معنى الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة المبدوءة بالتكبير المختومة بالتسليم، لكن هذا أيضًا - حتى نكون دقيقين - نُقِل على وجه الغلبة لا على وجه الوضع، بمعنى: أنه غلب على استعماله في الشرع بهذا المعنى، كذلك الدابّة غلب استعمالها في العرف بهذا المعنى: ذات الأربع، لكن الدابة أصل وضعها اللغوي تطلق على ماذا؟ تطلق على كل ما يَدِبُّ على الأرض؛ سواءٌ أكان إنسانًا أو بهيمة؛ كل ما يدبّ على الأرض يطلق عليه دابة، لكن هذا ما هو؟ هذا هو أصل الوضع اللغوي، لكن نقلها أهل العرف بعد ذلك لماذا؟ لذات الأربع.
الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أنواع: حقيقة لغوية، وحقيقة شرعية، وحقيقة عرفية.
1- الحقيقة اللغوية: هي الحقيقة التي وضعها أهل اللسان، فمثلا: أهل اللسان قد وضعوا لفظة الأسد للحيوان المفترس؛ هذه تسمى حقيقة لغوية.
2- الحقيقة الشرعية: هي الحقيقة التي وضعها الشارع، كإطلاق الصلاة مثلًا على الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة المبدوءة بالتكبير المختومة بالتسليم. ونقصد بوضع الشارع: غلبة الاستعمال. فهنا نكتة: إطلاق الصلاة على الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة إلى آخره، هذا على سبيل الوضع، أو على سبيل غلبة الاستعمال؟
[والجواب]: هذا على سبيل غلبة الاستعمال لا على سبيل الوضع، لأن الشارع لم يضع الصّلاة لهذا المدلول: الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة المبدوءة بالتكبير المختومة بالتسليم، يعني: لا يوجد عندنا نص شرعي يقول: إن الصلاة هي كذا وكذا و كذا، وإنما غلب على استعمال الشارع للصلاة أنها الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة المبدوءة بالتكبير المختومة بالتسليم.
إذًا كلمة الوضع لما نطلقها في اللغوية: نعني بها تعيين اللفظ بـإزاء المعنى، العرب وضعت لفظ الأسد للحيوان المفترس، لكن عندما نطلقها – اللفظة - في الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية: نعني بالوضع: غلبة الاستعمال؛ لأن الشارع لم يضع لفظة الصلاة والصوم ونحوهما لهذا المعنى نصّا، وإنما غلب على استعمال الشرع للصلاة الأفعال المخصوصة في الأوقات المخصوصة.
[مثال آخر]: غلب في استعمال الشارع للحج قصد البيت الحرام لأداء المناسك، ما معنى الحج في أصل الوضع اللغوي؟ الحج في أصل الوضع اللغوي معناه القصد، كل قصد يسمى حجاً، نقول حججتُ بيت فلان، أي: قصدته، لكن الشرع غلب على استعماله للحج معنى آخر الذي هو قصد البيت الحرام لأداء المناسك، فلما نطلق الحج على قصد البيت لأداء المناسك، هذا ماذا نسميه؟ نسميه حقيقة شرعية، ماذا يعني حقيقة شرعية؟ يعني من وضع الشرع، طيب هل نقصد بالوضع هنا أن الشارع قد عين اللفظ بـإزاء المعنى كما هو في الحقيقة اللغوية؟ أقول لك: لا، نقصد به غلبة الاستعمال، انتبه لهذه النقطة جدًا.
3-النوع الثالث: الحقيقة العرفية وهي الحقيقة التي وضعها أهل العرف، وهي تنقسم إلى نوعين: حقيقة عرفية عامة، وحقيقة عرفية خاصة:
الحقيقة العرفية العامة= هي الحقيقة التي وضعها أهل العرف العام.
أما الحقيقة العرفية الخاصة= فهي الحقيقة التي وضعها أهل العرف الخاص، أي: أهل فنّ معين، أهل صنعة معيّنة.
الحقيقة العرفية العامة: هي الحقيقة التي وضعها أهل العرف العام، أي: التي لم يتعين الناقل فيها، مَن الذي نقل لفظة الدابة من كل ما يدبّ على الأرض لذات الأربع؟ لا يوجد عندنا ناقل معين، فهذا نسميه أهل العرف العام.
الحقيقة العرفية الخاصّة: الحقيقة التي استعملها أهل العرف الخاص، أهل فنّ معيّن أو صنعة خاصّة. لما أقول لك: مَن الذي نقل

لفظة الفاعل من كلّ قائم بالفعل الذي هو أصل الوضع اللغوي، لمعنى آخر جديد الذي هو الاسم المرفوع بفعله؟ من الذي نقل هذه؟ تقول لي مباشرة: النحاة، إذًا أنت حددت الناقل أم لم تحدده؟ حددت الناقل، إذًا هذا اسمه أهل العرف الخاص. طالما حدّدتَ الناقل هذا اسمه أهل العرف الخاص، لكن إن لم تحدِّد الناقل يكون اسمه أهل العرف العام.
أنا لماذا قلت لك هذا التقسيم؟
حتى نرجع لتعريف الحقيقة، قلنا: الحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه، فعليه لا يدخل فيه إلا الحقيقة اللغوية، لكن لو قلنا: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة؛ في هذه الحالة يدخل فيه النوعان الآخران: الحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية.
قال المصنف والشارح رحمهما الله: والمجاز ما تُجُوِّزَ به، أي: تُعُدِّيَ به عن موضوعه. يعني: ما تعدّي به عن أصل وضعه اللغوي؛ فلو قلنا: لفظة الأسد، لفظة الأسد هذه أصل وضعها اللغوي: الحيوان المفترس، طيب أنا استعملت لفظة الأسد بمعنى: الجندي الشجاع؛ إذًا أنا تجوّزتُ باللفظة عن أصل وضعها اللغوي، ماذا يعني تجوّزت؟ تعدّيت باللفظة عن أصل وضعها اللغوي.
شَبِّهْ الحقيقة والمجاز بالنهر الذي له ضَفتان: ضَفةٌ يمنى، وضَفة يسرى، لو أنا استعملت اللفظ بالمعنى الحقيقي يعني بأصل وضعه اللغوي= أنا أكون هكذا على الضفة اليمنى، لو أنا سأتعدى النهر للضفة اليسرى= أكون أنا قد تجوّزت أو جُزت النهر، التعدّي من الضفة اليمنى للضفة اليسرى هذا كأنه المجاز.
قال: والمجاز ما تجوّز به، أي: تعدّي به عن موضوعه، هذا على المعنى الأوّل للحقيقة. أي: وهذا التعريف على مقابل التعريف الأوّل في الحقيقة، وهو ما بقي في الاستعمال على موضوعه.
وعلى مقابل التعريف الثاني: يكون المجاز: ما استعمل في غير ما اصطلح عليه من المخاطِبة.
ماذا يعني ما استعمل في غير ما اصطلح عليه من المخاطِبة - الذي هو التعريف الثاني للمجاز على مقابلة التعريف الثاني للحقيقة -؟ أي: ما استعمل في غير المعنى الذي اصطلحت المخاطِبة على استعماله فيه.
ثم شرع المصنف رحمه الله في بيان أقسام الحقيقة كما بيّنا من قبلُ، فقال: والحقيقة إما لغوية، بأن وضعها أهل اللغة كالأسد للحيوان المفترس، وإما شرعية بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة، وإما عرفية بأن وضعها أهل العرف العام، كالدابة لذات الأربع كالحمار، وهي في لغة لكل ما يدبّ على الأرض، أو الخاص كالفاعل للاسم المرفوع عند النحاة. وهذا التقسيم ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة، دون الأول القاصر على اللغوية.
وقوله: وهذا التقسيم ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة، دون الأوّل القاصر على اللغوية. هذا الذي قدمناه منذ دقائق، قلنا: إن التعريف الثاني من الحقيقة: ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة هو فقط الذي يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية، أما التعريف الأول فلا يشمل إلا الحقيقة اللغوية، يعني أنت لما تقول ما بقي في الاستعمال على موضوعه؛ أي: على أصل وضعه اللغوي، هكذا أي نقل عن أصل الوضع اللغوي لا يسمى حقيقة، لكن لما تقول ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطِبة، تكون قد جعلت اصطلاح المخاطِبة هو الحاكم؛ فتدخل الحقيقة الشرعية وتدخل الحقيقة العرفية، لذلك قال الجلال المحلي وهذا التقسيم-أي: تقسيم الحقيقة إلى شرعية وعرفية ولغوية- ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة، دون الأوّل القاصر –أي: التعريف الأول مقصور على اللغوي- على اللغوي.

بعدما قسّم لك الحقيقة إلى ثلاثة أقسام شرع في بيان أقسام المجاز الأربعة، فقال: والمجاز إما أن يكون: بزيادة، أو نقصان، أو نقل، أو استعارة.
ثم سيشرع الشارح رحمه الله في بيان كل قسم من هذه الأقسام..
1- قال: فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: {ليس كمثله شيء}، فالكاف زائدة، وإلا فهي بمعنى مثل، فيكون له تعالى مثل، وهو مُحالٌ، والقصد بهذا الكلام نفيه.
أوّل قسم من أقسام المجاز: المجاز بالزيادة.
ومثل عليه المصنف رحمه الله: مَثّلَ قوله تعالى: {ليس كمثله شيء}، والأصوليون يمثلون دائما بهذه الآية على المجاز بالزيادة؛ فيقولون: لو أننا حملنا الآية على ظاهرها لأثبتنا مثلا لله جل وعلا، {ليس كمثله شيء}، هكذا ظاهر الآية إثبات مثل لله جل وعلا، ثمّ نفيُ المشابهة بين هذا المثل وبين غيره من الأشياء، وهذا ليس مُرادًا، وإنما المراد من الآية: نفي مثل الله جل وعلا.
طيّب ماذا نفعل في ذلك؟ قالوا: نحمل الكاف على أنها زائدة، ويكون المعنى: ليس مثله شيء.
ستقول لي: ما هذا، كلمة زائدة؟! هل هناك شيء زائد في القرآن؟! هذا لا يليق بجلال الله جل وعلا، لا يليق أن يقال في كلام الله سبحانه.
أقول لك: قولُ النحاة زائدة لا يعني أنها مهملة لا فائدة منها، وإنما يعني أنها مُؤَكِدَة، فليس في العربية شيء لا مدخل له في المعنى، بل كل حرف في العربية يكون له مدخل في توكيد المعنى، فهذا إذا لم يكن موجودا في العربية فهو بالطبع ليس موجودا في القرآن؛ فقولنا: زائدة= لا نعني بذلك أنها مهملة لا فائدة منها، وإنما نعني بذلك أنها مؤكِدة، وهذا شائع في لغة العرب؛ أن تدخل الكاف على غيرها من أدوات التشبيه للتأكيد، ومن ذلك ما أنشده سيبويهِ رحمه الله في "الكتاب" من قول الشاعر:

لمْ يَبْقَ مِنْ آيٍ بِهَا يُحَلَيْنْ ،،، غَيرُ حُطَامٍ ورَمَادٍ كِنْفَيْنْ
وَغيرُ وَدٍّ جَاذِلٍ أوْ وَدَّيْنْ ،،، وَصَالِياتٍ كَكما يُؤَثْفَيْنْ

[راجع البيتين في لسان العرب مادة "رنب" ومادة "ثفا"، والبيتان لهما أكثر من رواية]
تعرف أن العرب كانت تمر على ديار المحبوب لتتذكره، فالشاعر يقول: لم يبق من آيٍ بها يحلين؛ أي: لم يبق من علامات تحلى بها ديار الحبيب، لم يبق من آيٍ: أي لم يبق من العلامات التي تحلى وتوصف بها ديار الحبيب غير حطام ورماد كنفين: لم يبق من هذه العلامات التي تحلى بها ديار الحبيب غير الحطام والرماد، غير الحطام الذي هو متكسر الحطب والرماد، وصاليات: يعني قدور، ككما يؤثفين: أي كأنما تثفى يعني توضع على الأثافي يعني على الحجارة.

الشاهد في البيتين: أنه أتى بكافين للتشبيه: ككما يؤثفين، وهذا ليس جاريا مجرى الزيادة التي لا عمل لها، وإنما جارٍ مجرى التوكيد، فحينما نقول قول الله سبحانه: {ليس كمثله شيء} الكاف هنا زائدة، لا نعني بزائدةٍ أنها مهملة لا مدخل لها في إقامة المعنى، إنما نعني أنها مؤكِدة.
قال: فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى: {ليس كمثله شيء} فالكاف زائدة، وإلا. قوله: وإلا، أي: وإن لم نحمل التعبير على هذا، قال: فهي بمعنى مثل، فيكون له تعالى مثل وهو محال، يعني: لو لم نحمل الكاف على أنها زائدة لأثبتنا مثلا لله جل وعلا، وهذا مستحيل، والقصد بهذا النصّ هو نفي مثل الله جلّ وعلا.
2- قال: والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى: {واسأل القرية}، أي: أهل القرية، وَقَرُبَ صِدْقُ تعريف المجاز على ما ذُكِر بأنه استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل، وسؤال القرية في سؤال أهلها.
أي: أنّ هذا من قبيل التجوّز.
3- قال: والمجاز بالنقل، كالغائط فيما يخرج من الإنسان نُقِلَ إليه عن حقيقته وهو المكان المُطمئِنُ تقضى فيه الحاجة، بحيث لا يتبادر منه عرفا إلا الخارج.
النوع الثالث من أنواع المجاز: المجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان، لفظة الغائط أصل وضعها اللغوي: المكان المطمئن من الأرض، لكنها نقلت إلى معنى جديد وهو: ما يخرج من الإنسان؛ لذلك قال الشارح: نُقِلَ إليه عن حقيقته، نقل إليه، أي: إلى هذا المعنى الجديد: ما يخرج من الإنسان، عن حقيقته التي هي أصل وضعه اللغوي وهي المكان المطمئن تقضى فيه الحاجة، بحيث لا يتبادر منه عرفا إلا الخارج.
4- ثم شرع في النّوع الرابع من أنواع المجاز فقال: والمجاز بالاستعارة، كقوله تعالى: {جداراً يُرِيد أن يَنقض}، أي: يسقط، فشبه ميله إلى السقوط ب إرادة السقوط التي هي من صفات الحي دون الجماد، والمجاز المبني على التّشبيه يسمّى استعارة.
هذه تسمّى: استعارةً مَكنِيّةً، وهي ما حُذِفَ منه المشبّه به، ورُمِز له بشيء من لوازمه؛ ربنا عز وجل شبّه الجدار بالإنسان الذي يريد أن يسقط، قال: {جداراً يريد أن ينقض}، لكن ربنا عز وجل لم يقل جدارا كالإنسان يريد أن ينقض، وإنما ذكر ربنا جل وعلا المشبّه (الذي هو الجدار) وحذف المشبّه به (الإنسان)، ودلّ عليه بلازم من لوازمه الذي هو: إرادة السقوط، أو صفة من صفاته هي إرادة السقوط، هذه تسمى استعارة مكنية.
قال: والمجاز المبني على التشبيه يسمى استعارة. المجاز الذي يُبنى على مشبّه ومشبّه به= يسمى استعارة:
إما أن تكون الاستعارة قد حُذِف فيها المشبّه به، وهذه الاستعارة المكنية.
أو أن تكون الاستعارة قد حُذِف منها المشبّه، وصُرّح بالمشبّه به، وهذه تسمى الاستعارة التصريحية، ومحلّ التفصيل في الاستعارة المكنية والاستعارة التصريحية ليس علم أصول الفقه، وإنما علم البلاغة.
أسأل الله أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، بهذا يكون باب أقسام الكلام قد تمّ، ويليه إن شاء الله تعالى باب الأمر والنهي، أسأل الله أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، وأن يتمّ علينا بخير، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك..

==

الدرس (١٣)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمّا بعد، فهذا هو الدرس الثالث عشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين.
قال المصنّف والشارح عليهما رحمة الله تعالى:

والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب، فإن كان الاستدعاء من المساوي سمّي التماسا، أو من الأعلى سمي سؤالا، وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جوّز الترك، فظاهره أنه ليس بأمر، أي: في الحقيقة.

وصيغته الدالة عليه: افعل، نحو: اضرب وأكرم واشرب، وهي عند الإطلاق والتجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل= تحمل عليه، أي: على الوجوب، نحو: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ}، إلا ما دلّ الدليل على أنّ المراد منه الندب أو الإباحة؛ فيحمل عليه، أي: على الندب أو الإباحة. مثال الندب: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا}، ومثال الإباحة {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا{ وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد.

ولا يقتضي التكرار على الصحيح؛ لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة، والأصل براءة الذمة مما زاد عليها، إلا إذا دلّ الدليل على قصد التكرار؛ فيُعمل به كالأمر بالصلوات الخمس، والأمر بصوم رمضان. ومقابل الصحيح: أنه يقتضي التكرار؛ فيستوعب المأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر، حيث لا بيان لأمد المأمور به، لانتفاء مرجّح بعضه على بعض.

ولا يقتضي الفور؛ لأن الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الأوّل دون الزمان الثاني. وقيل: يقتضي الفور؛ وعلى ذلك بني قول من قال: يقتضي التكرار.

والأمر بإيجاد الفعل أمر به، وبما لا يتم الفعل إلا به؛ كالأمر بالصلاة= أمر بالطهارة المؤدّية إليها، فإن الصلاة لا تصحّ بدون الطهارة.

شرع المصنّف رحمه الله تعالى الآن في باب الأمر، وعلى عادة المصنّفين لهذه المختصرات التي هي مثل الورقات لا يستفيض المصنّف رحمه الله تعالى في التعاريف اللغوية، بل يشرع في المقصود مباشرة؛ فشرع المصنّف في التصريف الإصطلاحي فقال: والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

الأمر في اللغة يأتي بعدة معاني:

1- أشهرها: أنه القول الطالب للفعل، تقول: أمَر فلانٌ فلانا بكذا، أي: طلب منه أن يأتي فعل كذا.

2- كذلك يرد الأمر في اللغة بمعنى: الحال: كما في قول الله سبحانه: وما أمر فرعون برشيد.

3- وكذلك يأتي الأمر بمعنى: الحكم: كما في قول ربنا سبحانه: فقاتلوا التي تبغي حتى تفيئ إلى أمر الله.

4- وكذلك يأتي بمعنى: الأمر المعزوم عليه أو الفعل المهموم به، كما قال ربنا سبحانه: وشاورهم في الأمر.

وللأمر معاني كثيرة في اللغة لا نستفيض فيها شروعا في المقصود..

أما الأمر في الاصطلاح فقد عرفه المصنّف رحمه الله تعالى بقوله: الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب.

محترزات التعريف:

1- استدعاء الفعل: أي: طلب الفعل، فيخرج بهذا القول= النهي؛ إذ النهي استدعاء الترك.

2- استدعاء الفعل بالقول: هذا القيد يخرج ما لو كان الاستدعاء: بالكتابة، أو الإشارة، أو القرائن، أو نحو ذلك؛ فلا يسمى هذا أمرًا على سبيل الحقيقة.

3- ممن هو دونه: أي: لابدّ أن يكون المستدعِي فوق المستدعَى منه، وبهذا يخرج: ما لو كان الاستدعاء استدعاء الأدنى من الأعلى، أو استدعاء النظير من نظيره= هذا لا يسمّى أمرًا على سبيل الحقيقة، على مقتضى كلام إمام الحرمين رحمه الله تعالى، وهو كذلك قول جماعة من الأصوليين كالشيخ أبي إسحاق الشيرازي رحمه الله وأبي نصر الصباغ، وأبي المظفر السمعاني وغيرهم. إذًا يشترط إمام الحرمين رحمه الله ومن معه في الأمر أن يكون من الأعلى إلى الأدنى، أما إذا كان الأمر متوجهًا من الأدنى إلى الأعلى أو من النظير إلى نظيره هذا لا يسمى أمرًا على سبيل الحقيقة عندهم.

أما جمهور الأصوليين: فإنهم لا يشترطون الاستعلاء في الأمر، سواء كان من: الأعلى إلى الأدنى، أو العكس، أو من النظير إلى نظيره= كل هذا يسمّى عندهم أمرًا. ويستدلون على ذلك بوقوعه في لغة العرب:

كما قال ربنا سبحانه: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك. وهنا أمر متوجّه من الأعلى إلى الأدنى.
وكما قال ربنا سبحانه: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، هذا متوجّه من النظير إلى نظيره.
وكما قال ربنا سبحانه حكاية عن فرعون عليه لعائن الله: فماذا تأمرون، وهو يخاطب شيعته.
وكذلك وقع هذا في لغة العرب أيضًا، كما في قول عمرو بن العاصي رضي الله عنه، لما أشار على معاوية بأمر فعصاه معاوية فقال:

أمرتك أمر جازمًا فعصيتني ،، وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وابن هشام هذا كان رجلا قد خرج على معاوية رضي الله عنه، وكان عمرو بن العاصي رضي الله عنه قد أشار عليه بقتله، فلم يسمع معاوية رضي الله عنه لقول عمرو، فخرج عليه ابن هاشم مرّة أخرى؛ فأنشد عمرو بن العاص هذا البيت. فهذا أمر من النظير إلى النظير.
لكن يناقِش ذلك الفريق الذي يشترط الاستعلاء بأنه الأمر إذا كان متوجها من الأدنى إلى الأعلى، أو من النظير إلى نظيره فإنه إن سمّي أمرا فإنه يسمى ذلك: على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة.

الحاصل= أنّ عندنا اتجاهين في هذه المسألة:

1- اتجاه يشترط الاستعلاء في الأمر، ويقول: إن كان الأمر متوجّها من الأدنى إلى الأعلى أو من النظير إلى النظير، فلا يسمى كذلك إلا على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة، هذا هو اتجاه المصنف رحمه الله إمام الحرمين والشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وأبي المظفر السمْعاني عليهم رحمة الله.

2- اتجاه جمهور الأصوليين الذين لا يشترطون الاستعلاء في الأمر.

قال المصنِّف والشّارح رحمهما الله: والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، أي: يكون هذا الاستدعاء متوجّهًا من الأعلى للأدنى، أي: يطلب الأعلى من الأدنى أن يأتي فعلا معينا.

قال المصنّف رحمه الله: على سبيل الوجوب: هذا القيد يخرج ما لو كان الاستدعاء على سبيل الندب، فلا يسمى أمرًا على سبيل الحقيقة، إنما يسمى أمرًا على سبيل المجاز؛ ولذلك تقرأ في كتب الأصوليين: المندوب غير مأمور به، أي: غير مأمور به على سبيل الحقيقة، وإنما مأمور به على سبيل المجاز، وهذا الذي عليه جمهور الأصوليين. واستدلوا بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو عند البخاري ومسلم: لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة. السواك مأمور به ! فقالوا: دلّ هذا الحديث على أنه لا يسمى مأمورا على سبيل الحقيقة؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: لأمرتهم به، ومع ذلك هو آمِر به، فيكون المعنى: لأمرتهم أمر الزام وحتم لا أمر ندب وإرشاد؛ وبهذا يكون المندوب عند المصنّف رحمه الله تعالى وجمهور الأصوليين: غير مأمور به على سبيل الحقيقة، وإنما مأمور به على سبيل المجاز.

قال الشّارح رحمه الله: فإن كان الاستدعاء من المساوي سمّي التماسًا أو من الأعلي سمّي سؤالًا.

أي: أنه كان هذا الاستدعاء متوجهًا من المساوي إلى غيره أي: من النظير إلى نظيره= سمّي التماسًا، أي: لا يسمّى أمرا على سبيل الحقيقة، إنما يسمى التماسا.

وكذلك: إن كان هذا الاستدعاء استدعاء الأدنى من الأعلى= سمّي سؤالا.

قال: وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جُوِّز الترك فظاهره أنه ليس بأمر، أي: في الحقيقة. طبعا طريقة الجلال المحلي أن يذكر لك الاحترازات بهذه الطريقة، يعني: ليست طريقته أن يقول لك: قوله كذا يخرج به كذا، قوله: كذا خرج به كذا، بل يذكر مباشرة؛ إذًا قوله: وإن لم يكن على سبيل الوجوب= هذا احتراز.

قال: وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جوّز الترك، فظاهره أنه ليس بأمر أي في الحقيقة، يعني: أنّه لا يسمّى أمرًا على سبيل الحقيقة، وإنما يسمى كذلك على سبيل المجاز.

ثم شرع المصنف رحمه الله في مسألة جديدة، وهي مسألة صيغة الأمر؛ فقال رحمه الله تعالى: وصيغته الدالة عليه= افعل، نحو: اضرب، وأكرم واشرب. هذه مسألة مستقلة عن التي قبلها، وهي مسألة صيغة الأمر.

الصيغة الأشهر للأمر هي صيغة: افعل، كما تقول مثلا: أضرب، ولا يعنى ذلك أن هذه هي الصيغة الوحيدة للأمر، بل صيغ الأمر كثيرة جدًا، منها ما هو صريح ومنها ما هو غير صريح.

وهذا الذي اختاره إمام الحرمين طيّب الله ثراه: إنما هو قول جمهور الأصوليين في المسألة، أي: أنّ للأمر صيغة في اللغة، هذا قول جمهور الأصوليين، واستدلّ الجمهور بقوله تعالى: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك. فلو لم يكن للأمر صيغة في اللغة لما استحق إبليس ذمّا ولا توبيخا، أي: لو لم تكن صيغة: افعل موضوعة للأمر لما استحق إبليس هذا الذمّ والتوبيخ.

ولكن هذا الذي ضربه المصنف رحمه الله إنما هو تمثيل على صيغة من صيغ الأمر، وهي أصرح صيغة للأمر ولا يعنى ذلك أنه ليس للأمر إلا هذه الصيغة، بل صيغ الأمر كثيرة منها مثلا:

1- ما ضرب المصنّف رحمه الله به المثل الذي ذكره، صيغة: فعْل الأمر: أضرب ، أكرم، أشرب، ونحو ذلك.

2- كذلك من صيغ الأمر: اسم فعل الأمر كما قال ربنا سبحانه: يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضرُكم من ضلّ إذا اهتديتم. وكما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطيع فعليه بالصوم. فعليه = اسم فعل أمر.

3- كذلك من صيغ الأمر، المضارع المقترن ب."لام" الأمر، هذا يقوم مقام الأمر تماما بتمام، كما قال ربنا سبحانه: لينفق ذو سعة من سعته.

4- كذلك من صيغ الأمر: المصدر الدال على الأمر، كما قال ربنا سبحانه: فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب.

5- كذلك الخبر الذي أريد به الطلب، كما في قول الله سبحانه: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء. ليس المراد هنا الخبر، إنما هذا خبر قد أريد به الإنشاء (الطلب).

6- كذلك مادة الأمر، كما قال سبحانه: إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها.

7- كذلك مادة الفرْض، كما قال سبحانه: قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم.

8- كذلك مادة الكتْب، كما قال سبحانه: يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام.

9- كذلك حرف الجرّ "على" إذا كان بمعنى الإيذان، كما في قوله سبحانه: ولله على الناس حجّ البيت.

10- مادة الوصية، كما قال ربنا سبحانه: يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين.

فالحاصل: أنّ صيغ الأمر كثيرة جداً، منها ما يكون صريحًا، ومنها ما لا يكون كذلك، وأنّ المصنّف عليه رحمة الله: إنما ذكر هنا صيغة: أفعل ها هنا، لا للدلالة على أنها هي الصيغة الوحيدة للأمر، ولكن للتمثيل على صيغة من صيغ الأمر، وبيان أنّ للأمر صيغة وهو قول جمهور الأصوليين. و نحن لن نستفيض في الأقوال المخالفة الآن، وإنما هذا سيرد فيه الخلاف إن شاء الله تعالى في الكاتب التالي، لكن ها هنا في الورقات إنما نفصِل المسألة المجمع عليها عن المسألة المختلف فيها، وسيرد معنا إن شاء الله في الكتاب التالي تفصيل الخلاف في المسألة، والخلاف فيها مع القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله.

قال المصنف والشارح رحمهما الله: وهي أي: وهذه الصّيغة عند الإطلاق والتجرد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل= تُحمل عليه، أي: على الوجوب، نحو: وأقيموا الصلاة، إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة؛ فيحمل عليه، أي: على الندب أو الإباحة ، مثال الندب: فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا، ومثال الإباحة: وإذا حللتم فاصطادوا. وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد.

هذه المسألة من أشهر مسائل أصول الفقه: وهي القاعدة الأصولية الشهيرة: الأمر للوجوب ما لم تأتِ قرينة صارفة، وهي من أكبر المسائل التي دبّ فيها خلاف بين الأصوليين : هل يحمل الأمر على الوجوب، أو على الندب، أو الإباحة، أو أنه مشترك بين الوجوب والندب والإباحة؟

والأقوال فيها كثيرة جدًا، تصل إلى أربعة عشر قولا، لكن القولان المشهوران في المسألة قول جمهور الأصوليين، وقول أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي.

1- قوْل جمهور الأصوليين، هذا الذي اختاره إمام الحرمين رحمه الله تعالى، وهو: أنّ الأمر المجرد عن القرينة محمول على الوجوب، إلا أن تأتي قرينة صارفة عن هذا الوجوب إلى غيره. ونحن حينما تقول: إلا إن دلّ الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة= هذا لا يعني أنّ الأمر لا يُصرف إلى الندب أو الإباحة، لا، الأمر يصرف إلى معاني كثيرة جدًا، أوصلها الزركشي رحمه الله في البحر المحيط إلى خمسة وثلاثين معنى، وأوصلها ابن النجار الحنبلي في شرح الكوكب المنير إلى ستة وثلاثين معنى، فهذا الذي قال المصنف: إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة= هذا جرى مجرى التمثيل، ولم يجر مجرى الحصر، الحاصل أن عندنا قولين مشهورين في المسألة:

2- قوْل: الجبائي، والقاضي عبد الجبار المعتزلي.

أدلة جمهور الأصوليين:

1- جمهور الأصوليين استدلوا بقول الله سبحانه: ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك. فلو لم تكن صيغة: افعلوا التي توجهت قبل ذلك إلى الملائكة، ومعهم إبليس وإن لم يكن منهم لكن الصيغة كانت موجهة للجميع، لو لم تكن صيغة: افعل للوجوب= كان لإبليس أن يحتج ويقول: إنك يارب ما ألزمتني، إن لم تكن هذه الصيغة دالة على الوجوب ما استحق ذما ولا توبيخا.

لكن المعتزلة قد ناقشوا هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأولى: أنّ الوجوب (وجوب السجود) ليس مستفادا من صيغة افعلوا، وإنما هو مستفاد من: قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن، ومن ثمّ يكون الوجوب مستفادًا من هذه القرينة لا من صيغة: افعلوا، هذا هو الوجه الأول الذي ناقش فيه المعتزلة هذا الدليل.

الوجه الثاني: قالوا: لعل الوجوب مستفاد من خصوصية اللغة التي وقع بها الأمر.

ولكن لا يخفي أن هذه المناقشة إنما هي مناقشة بالاحتمال، وهو ليس من الاحتمالات المعبرة بل هو من الاحتمالات البعيدة، ومن ثم لا يقدح في الاستدلال:

فقولهم: لعل الوجوب مستفاد من قرينة حالية أو مقالية= هذا خلاف الظاهر،

كذلك قولهم: لعل الوجوب مستفاد من خصوصية اللغة التي وقع بها الأمر = هذا احتمال بعيد لا يقدح في استدلال جمهور الأصوليين.

2- كذلك استدل جمهور الأصوليين بقوله تعالى: فليحذر الذين يخالفون عن أمرهم أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم. فربّنا جل وعلا توعّد على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم بالعذاب، ففي هذه الآية دليل على عدم جواز مخالفة أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الأصل فيه أنه محمول على الحتم.

3- وكذلك استدلوا بقول الله سبحانه : وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون.

لكن المعتزلة أيضا ردّوا بالاحتمال ، فقالوا: يحتمل أنّ الذم في الآيتين ليس على ترك امتثال الأمر المجرد عن القرائن، بل الذمّ على امتثال الأمر الذي اقترنت به قرينة دالة على الحتم والإلزام.

وأيضا هذا درأ بالاحتمال لا يقدح في استدلال جمهور الأصوليين.

تنبيه مهمّ: نحن ها هنا لا نستعرض آراء المسألة كلها، وإنما قصدنا في هذه المسألة بالذات أن تقف مع الخلاف بين جمهور الأصوليين وقول أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي؛ لتعلم أنه ليس في المسألة إجماع، لا سيما أنه ليس الخلاف في المسألة محصورا على هذين القولين فقط؛ لأن بعض طلبة العلم يتصور أن الأمر في المسألة محسوم ولا يتصور أن ينشأ فيه خلاف وهذا ليس بصحيح، ففي المسألة أربعة عشر قولًا، أشهر قولين: قول جمهور الأصوليين الذي اختاره إمام الحرمين، وقول أبي هاشم الجبّائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي.

أدلة مذهب المعتزلة (المذهب الثاني):

1- أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي ومن وافقهما: احتجوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ذروني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.

هذا الحديث احتجّ به أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار على التفريق بين الأمر والنهي في الحتمية، قالوا: إنّ النبي صلى الله عليه وسلم ردّ الأمر في هذا الحديث إلى مشيئتنا، وكل مردود إلى مشيئتنا= فهو جائز الترك، ولا معنى للندب إلى هذا، فيكون الأمر على ذلك حقيقة في الندب مجازا فيما ما سواه.

لكن هذا الاستدلال بالحديث لا يستقيم من وجهين:

الوجه الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يردّ الأمر إلى مشيئتنا كما زعم المعتزلة، وإنما ردّ الأمر إلى استطاعتنا، وكل واجب إنما هو مردود إلى الاستطاعة، ليس هذا من خواص المندوب، بل كل واجب منوط بالاستطاعة، إن استطاعه المرء أتاه وإن لم يستطعه سقط عنه هذا الواجب .

الوجه الثاني: من أوجه المناقشة: أننا لو سلمنا لكم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم ردّ الأمر إلى مشيئتنا، فهذا لا يكون دليلا على الندب، إنما يكون دليلا على الإباحة، أي: يكون الأمر حقيقة في الإباحة، لا يكون حقيقة في الندب، فتحتاجون أن تدللوا على أنه حقيقة في الندب، ولا يستقيم لكم هذا الدليل للدلالة على ذلك: أنه حقيقة في الندب كما تزعمون، وبالتالي لا يستقيم لكم هذا الدليل.

قال: وهي عند الإطلاق والتجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل تحمل عليه.

يعني تنازعنا هل في الأمر المقترن بقرينة دالة على الحتم والإلزام، أم في الأمر المقترن بقرينة دالة على غير ذلك: كالندب، أو الإباحة، أو دالة على غير ذلك، أم في الأمر المجرّد عن القرائن؟

النزاع في: الأمر المجرّد عن القرائن؛ فلا خلاف في أنّ الأمر المقترن بقرينة دالة على الحتم والإلزام= هو على الوجوب، كأن يأمر الله جلّ وعلا بشيء، ويرتب على تركه عقابًا، فهنا صادف قرينة دالة على أنّ الوجوب مراد، يعني: على أنّ الأمر محمول على الوجوب. أو أن تأتي القرينة دالة على حمل الأمر على الندب، كأن يأمر الله جلا وعلا بشيء، وتأتي قرينة تدل على أنه جائز الترك؛ فهذه قرينة صارفة عن الوجوب. لكن نزاع الأصوليين في ماذا؟ إنما هو في الأمر المجرّد عن القرائن، لذلك قال المصنّف عليه رحمة الله تعالى: وهي عند الإطلاق والتجرّد عن القرينة الصارفة عن طلب الفعل تحمل عليه، أي: على الوجوب، نحو: وأقيموا الصّلاة.

قال: إلا ما دلّ الدليل، أي: ما دلت القرينة، على أنّ المراد منه الندب أو الإباحة فيحمل عليه، أي: على النّدب أو الإباحة. مثال الندب: فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا، ومثال الإباحة: وإذا حللتم فاصطادوا.

مثّل الشّارح رحمه الله على الأمر المقترن بقرينة تصرفه من الوجوب إلى النّدب، وكذلك المقترن بقرينة تصرفه من الوجوب إلى الإباحة:

فمثال الأوّل: الندب: قوله تعالى: فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا. كاتبوهم: أمر، والأصل في الأمر: أن يُحمل على الوجوب، لكن جاءت القرينة الحاليةُ التي صرفت الأمر من الوجوب إلى الندب.

ومثال الآخر: الإباحة: قول الله سبحانه: وإذا حللتم فاصطادوا.

[أنواع القرينة]:

هنا أمر يجب أن نبينه: بعض طلبة العلم يتصور أنّ القرينة تعني "النّص" الذي يصرف الأمر من الوجوب إلى الندب، وهذا التصوّر على إطلاقه هكذا فيه نظر؛ لأن "النصّ الصريح" صورة من صورة القرينة، ولا تنحصر القرينة في النصّ فالقرينة: قد تكون قرينة حالية، وقد تكون قرينة مقالية، وكلّ من القرينة الحالية أو المقالية قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا، فعندنا إذا الأنواع أربعة:

قرينة حالية متصلة،
قرينة حالية منفصلة ،
قرينة مقالية متّصلة،
قرينة مقالية منفصلة.

فالذي أريد أن أقوله وأوصلك إليه الآن: أنّ القرينة لا تنحصر في النصّ، فقد تكون مقالية أو قد تكون قرينة حالية، وكل من القرينة المقالية والحالية: قد يكون متصلا، وقد يكون منفصلا.

مثال القرينة الحالية المتّصلة: كما في قول الله سبحانه: فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا. فكاتبوهم: هذا أمر، الأصل أنه محمول على الوجوب ما لم تأت القرينة الصارفة، جاءت القرينة الصارفة من الوجوب إلى الندب، وهذه القرينة حالية متصلة، وهي: مقام النصّ؛ ذلك أن المقام يقتضي عدم الوجوب؛ لأن الكتابة من المعاملات؛ فعدّت هذه القرينة قرينة حالية متّصلة صارفة للأمر عن الوجوب إلى الندب.

مثال القرينة الحالية المنفصلة: كما في قول الله سبحانه: وأشهدوا إذا تبايعتم. أشهدوا: هذا أمر، والأصل أن الأمر محمول على الوجوب ما لم تأت القرينة الصارفة، هنا جاءت القرينة الصارفة قرينة حالية منفصلة، وهي: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم اشترى قوسا من أعرابي ولم يُشهد. هنا قرينة حالية منفصلة، لذلك أنت أحيانا تجد القرينة ليست نصّا كما في المثال السابق، وأحيانا تجدها نصّا لكن ليس من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة.

مثال القرينة المقالية المتّصلة: كما في قول الله سبحانه: أحلّ لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم، فالآن باشروهن. باشروهن: هذا أمر، والأمر محمول على الوجوب ما لم تأت قرينة تصرفه من الوجوب إلى غيره، فما هي القرينة التي صرفته من الوجوب إلى غيره؟ القرينة هي قول الله سبحانه: أحل لكم، فهذه القرينة قرينة مقالية متصلة، أي: وقعت في نفس النصّ، وهي التي صرفت الأمر من الوجوب إلى الإباحة.

مثال القرينة المقالية المنفصلة: كما وقع في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: خذوا عني مناسككم. خذوا: هذا أمر، والأمر محمول على الوجوب، لكن جاءت القرينة المقالية المنفصلة التي تصرف هذا الأمر في بعض الأفعال من الوجوب إلى غيره: وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم جاءه رجل، فقال: حلقتُ قبل أن أرمي، فقال: افعل ولا حرج، فهذه قرينة مقالية منفصلة.

قال المصنّف والشارح عليهما رحمة الله تعالى : ولا يقتضي التكرار على الصحيح؛ لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرّة الواحدة، والأصل براءة الذمة مما زاد عليها، إلا إذا دلّ الدليل على قصد التكرار فيُعمل به كالأمر بالصلوات الخمس، والأمر بصوم رمضان، ومقابل الصحيح: أنه يقتضي التكرار فيستوعب المأمورُ بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر، حيث لا يبان لأن المأمور به؛ لانتفاء مرجّح بعضه على بعض.

هذه مسألة جديدة في باب الأمر والنهي وهي: اقتضاء الأمر التكرار من عدمه، ولابدّ ها هنا من تحرير محلّ النزاع ، فليس كل أمر يجري فيه هذا الخلاف؛ فالأمر على ثلاث أحوال في هذا المقال:

1- إما أن يكون أمرًا مطلقا، وهو الذي لم يرد له قيدٌ بعدد مرّات معينة= فهذا فيه خلاف بين الأصوليين، واختيار المصنّف رحمه الله تعالى وجمهور الأصوليين: أنه لا يدلّ على التكرار إلا بدليل.

2- أو أن يكون أمرًا مقيّدا، وهو الأمر الذي ورد قد ورد له قيْد بعدد مرّات معينة، كما تقول مثلًا: اضرب زيدًا خمس مرات، اضرب زيدًا مرّتين= فهذا ليس فيه خلاف بين الأصوليين؛ لأن الآمِر قد بيّن عدد المرات التي يريد.

3- أو أن يكون أمرًا معلقًا، والتعليق إما أن يكون على شرط أو على علة:

فإن كان التعليق على شرط: فالذي عليه جمهور الشافعية أنه لا يقتضي التكرار إلا بدليل.
وإذا كان التعليق على علة= تكرّر الأمر كلما وجدت العلة، لا من جهة صيغة الأمر، وإنما من جهة دوران المعلول مع علته.

الصورة الأولى: صورة الأمر المطلق، وقلنا: هذا فيه نزاع بين الأصوليين، واختيار المصنّف رحمه الله تعالى وجمهور الأصوليين أنه لا يدل على التكرار إلا بدليل.

واستدل الجمهور على ذلك بالسُّنّة ولسان العرب:

أما السُّنّة: فما أخرجه الإمام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: أيها الناس إن الله فرض عليكم الحج، فحجّوا فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت النبي صلى الله عليه وسلم، حتى قال الرجل ذلك ثلاثا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لو قلتُ: نعم لوجبت، ولما استطعتم. لوجبت، أي: لوجبت كل عام، فقول النبي صلى الله عليه وسلم: لو قلتُ: نعم لوجبت= دالّ على أن قوله صلى الله عليه وسلم: فحجوا، لا يدلّ بمجرده على طلب التكرار ما لم يرد دليل بذلك، وهذا هو الوجه الأول من أوجه الاستدلال في هذا الحديث.

الوجه الثاني: ما يفهمه العرب وهو سؤال الصحابي الجليل وهو الأقرع بن حابس رضي الله عنه، لما قال النبي صلى الله عليه وسلم: إن الله افترض عليكم الحج فحجوا، سأل الأقرع بن حابس رضي الله عنه: أفكلّ عام يا رسول الله؟ فهذا دالّ على أن الأمر عند العرب ليس على التكرار؛ لأنه لو كانت صيغة الأمر افعل أو حجّوا دالة على التكرار في لسان العرب= لما حسُن هنا الاستفسار من الأقرع بن حابس رضي الله عنه.

الصورة الثانية: أن يكون الأمر مقيّدا، بمرة أو بعدد معين من المرات، اضرب زيدا مرّة، اضرب زيدًا خمس مرّات، فهذا لا يتصوّر أن يرد فيه خلافٌ أصلا كما تقدّم.

الصورة الثالثة من صور الأمر بهذا الصدد: أن يكون الأمر معلقا: والتعليق له صورتان:

إماا أن يكون التعليق على علة، أو يكون التعليق على شرط.

فإذا كان التعليق على شرط= فقد حكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله وغيره قولين للأصحاب في هذه المسألة هل يقتضي التكرار أم لا، والذي عليه جمهور الأصحاب وغيرهم: أن الأمر في هذه الحالة لا يكون مقتضيا للتكرار، إلا إن دلّ الدليل على اقتضائه تكراره.

مثال على ذلك: فمتى قال الله سبحانه: ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا. هذا الأمر بالحج معلق بشرط الاستطاعة، هل كلما تحققت الاستطاعة وجب تكرار الأمر؟ بالطبع لا، إلا أن يدلّ دليل على ذلك، أي: على التكرار وها هنا في الحجّ لم يدل دليل.

[مثال آخر] بخلاف مثلا قوله تعالى: أقم الصّلاة لدلوك الشمس. هذا الأمر بالصّلاة معلق بشرط، لكن دلّ الدليل ها هنا على وجوب التكرار كلما تحقق الشرط.

وإذا كان الأمر معلقا على علة= فهذا أيضا لا نقول: إنه يقتضي التكرار من جهة صيغة الأمر، وإنما يقتضي التكرار من جهة أخرى، وهي أنّ هذا الأمر معلق على علة، فيتحقق التكرار كلما تحققت العلة.

مثال على ذلك: قال ربنا سبحانه: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله. وقوله سبحانه: والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. الأمر ها هنا يقتضي التكرار، لكن ليس من جهة صيغة الأمر ولكن من جهة أخرى. الأمر: فاجلدوا، فاقطعوا= هذا الأمر معلق على علة، الأمر هنا يتكرر كلما تحققت العلة، لكن ليس من جهة صيغة الأمر وحدها، وإنما من جهة دوران المعلول مع علته وجودا وعدما.

لكن ينتبه إلى أنه حتى المخالفين في هذه المسألة: مسألة اقتضاء الأمر التكرار، قولهم= لا يرتِّب مشقة غير متصورة، فهم يقولون: يجب على العبد أن يستوعب ما أمكنه من زمان العمر بهذا المأمور.

وهذا ما قاله الشارح رحمه الله لمّا قال: مقابل الصحيح أنه يقتضي التكرار. لكن هل يقضي عمره في العبادة أو في تنفيذ أمر الله سبحانه في المسألة؟

قال: ويستوعب المأمورُ بالمطلوب ما يمكن من زمان العمر حيث لا بيان لأمد المأمور به؛ لانتفاء مرجح بعضه على بعض. أي: انتفاء مرجّح بعض الزمان على بعض.

ثم شرع المصنّف رحمه الله تعالى في مسألة جديدة وهي اقتضاء الأمر للفور من عدمه، فقال والشّارح رحمهما الله تعالى: ولا يقتضي الفور؛ لأن الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاصٍ بالزمان الأوّل دون الزمان الثاني، وقيل: يقتضي الفور، وعلى ذلك: بُني قول من قال: يقتضي التّكرار.

وهذه المسألة أيضا تحتاج إلى تحرير محلّ النزاع، فليس كلّ قد أمر دبّ فيه هذا الخلاف، بل الأمر في هذا الصدد على ثلاث صور:

1- أن يكون أمرًا مقترنا بقرينة دالة على الفورية.

2- وإما أن يكون أمرًا مقترنا بقرينة دالة على التراخي.

3- وإما أن يكون مجرّدًا عن القرائن.

الصّورة الأولى: إن اقترن بقرينة دالة على الفورية= فهذا ليس فيه خلاف أنه: مقتضٍ للفورية.

الصّورة الثانية: وإذا اقترن بقرينة دالة على التراخي= فهذا ليس فيه خلاف أنّه على التراخي.

فائدة: لا تقل: يقتضي التراخي، ولكن قل: على التراخي. إن وجد في كتب الأصوليين كلمة: يقتضي التراخي= فاحملها على هذا المعنى: على التراخي؛ لأن قول: يقتضي التراخي: أي: يَلزم المأمور أن يتراخى في تنفيذ الأمر، وهذا لا يقول به أحد، لا شكّ أن الشارع إنما يستحبّ المسارعة في الأعمال الصالحة، وكذا كل آمِرٍ يستحبُّ أن يبادر إلى تنفيذ أمره.

الصورة الثالثة: أن يكون مجرّدا عن القرينة، وهذا القسم هو الذي نشأ فيه خلاف بين الأصوليين:

- والذي عليه جمهور الشافعية: أنه على التراخي لا على الفور، أي: أنّ الأمر المجرد عن القرينة= إنما هو على التراخي، أي: لا يقتضي الفور. واستدلوا على ذلك:

* بما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان يكون عليّ صوم من رمضان، فلا أستطيع أن أقضي إلا في شعبان. فعائشة رضي الله تعالى عنها أخّرت قضاء الصوم الذي عليها من رمضان إلى شعبان، وأقرّها النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك؛ لأنه يبعد أنه يخفى مثل هذا على النبي صلى الله عليه وسلم؛ فيدلّ هذا على أنّ الأمر إنما هو على التراخي؛ لأن الأمر لو كان على الفور= ما جاز لعائشة رضي الله تعالى عنها أن تؤخِر صوم الفريضة.

* كذلك يدلّ على ذلك: لسان العرب؛ ذلك أنّ العرب صيغة الفعل عندهم لا تفيد زمنًا باتفاق، فلو قال السيد لعبده: اضرب زيدا، تقتضي أبدا أنه يجب عليه أن يبادر، فيقوم فيضربه في الحال، وإنما كل الذي تقتضيه صيغة اضرب= وجوب إتيان هذا الفعل: الضرب. أما الفورية إنما تستفاد من دليل خارجي، من قرينة خارجية.

- والذي عليه جمهور الحنفيّة، وقول عند الشّافعية: أنّه على الفور، لا على التراخي؛ ولذلك قال المصنّف رحمه الله: وقيل يقتضي الفور، وعلى ذلك بني قول من قال يقتضي التّكرار. أي: من يقول: إنّه يقتضي التكرار= فإنه يوجِب على المأمور أن يستوعب بالمأمور به ما يمكنه من زمان العمر، وهذا يقتضي بالتبعية الفورية.

ثم يشرع المصنِّف رحمه الله في مسألة جديدة فيقول: والأمر بإيجاب الفعل أمر به، وبما لا يتم الفعل إلا به؛ كالأمر بالصلاة فإنّه أمر بالطهارة المؤدية إليها؛ فإنّ الصلاة لا تصحّ بدون الطهارة.

هذه المسألة تسمّى مسألة: مقدِمة الواجب ، أو ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قال: والأمر بإيجاب الفعل أمر به. أي: أمْر به بلا خلاف.

قال: وبما لا يتمّ الفعل إلا به. هنا نحتاج إلى تحرير المسألة، ما لا يتمّ الفعل إلا به هذا= لفظ مجمل.

هل كلّ ما لا يتمّ الفعل إلا به يكون واجبا تبَعًا للواجب؟

1- مذهب إمام الحرمين رحمه الله تعالى: أنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به يكون واجبا= إن كانت مقدّمة الواجب (أي: ما لا يتمّ الواجب إلا به): شرطا شرعيّا. أما إذا كانت شرطا عقليا، أو شرطا عاديا= فلا تجب بوجوب مشروطها.

فمثلا: إذا كانت شرطًا شرعيًا كالوضوء للصلاة= هنا تكون واجبة تبعًا لمشروطها.
أما الشرط العقلي، أي: ما لا وجود للمشروط عقلًا إلا به؛ كترك ضدّ الواجب مثلا. أو شرطا عاديا، أي: ما لا وجود للمشروط عادة إلا به؛ كغسل جزء من الرّأس في غسل الوجه= فهذه المقدّمة لا تجب بوجوب شروطها عند إمام الحرمين رحمه الله وطيب ثراه.
فالحاصل أنه عند إمام الحرمين رحمه الله عليه: أنّ هذا الذي لا يتم الواجب إلا به: إما أن يكون شرطا شرعيا، أو شرطا عقليا، أو شرطا عاديا. فإن كان شرطا شرعيا = وجب تبَعا لمشروطه، وإن كان شرطا عقليا أو شرطا عاديا= ففي هذه الحالة لا يجب بوجوب مشروطه. وهذا التفصيل بين الشرط الشرعي والشرط العقلي أو العادي: ليس مستفادا من كلام المصنف رحمه الله تعالى في الورقات، وإنما مستفاد من تصانيفه الأخرى كالبرهان وغيره.

2- مذهب جمهور الأصوليين: أنّ ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا بقيدين:

القيد الأول: أن يكون في مقدور المكلف، يعن تضع قيدًا في القاعدة، فتقول: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان في مقدور المكلف. فإن كان خارج قدرة المكلف= فإنه لا يكون واجبا، فمثلا: عدد الأربعين في الجمعة هذا واجب عند أصحابنا عليهم رحمة الله تعالى، فلا يجب عليّ أن أحصل هذا العدد، أن أذهب للناس وأجمعهم حتى يكمل هذا العدد؟ بالطبع لا ، لأنه خارج عن مقدوري.

كذلك هناك قيد ثانٍ في هذه القاعدة: أن يكون الواجب مطلقًا، فتقول: ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب. طبعا أيّ شيء احترزنا بكلمة المطلق؟ عن الواجب المقيد وجوبُه بما يتوقف عليه، فالزكاة مثلا: يتوقف وجوبها على ملك النصاب، فهل يجب علي أن أحصّل النصاب حتى تجب عليّ الزكاة؟ بالطبع لا. الحج: متوقف وجوبه على الاستطاعة، فهل يجب علي أن أحصل الاستطاعة حتى أقوم بالحج؟ بالطبع لا، فالمراد بالواجب هنا الواجب المطلق، لا الواجب المقيّد، أي: الذي قُيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة التي توقف وجوبها على النصاب، والحج الذي توقف وجوبه على الاستطاعة.

الحاصل أن الذي عليه جمهور الأصوليين إدخال قيدين على قاعدة: ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب:

القيد الأوّل: أنّ مقدمة الواجب المقدورة للمكلف (أي: التي تدخل في قدرة المكلف) هي التي تكون واجبة تبعا لواجبها، أي: تبعًا لمشروطها.

القيد الثاني: أن يكون هذا الواجب مطلقا.

==

الدرس (١٤)

الحمدُ لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا هو الدّرسُ الرابع عشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين، وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند قول المصنّف رحمه الله تعالى: وإذا فُعل يخرج المأمور عن العهدة.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله:

وإذا فُعل بالبناء للمفعول، أي: المأمور به، يخرجُ المأمور عن العهدة، أي: عهدة الأمر، ويتّصف الفعل بالإجزاء.

الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل، هذه ترجمة، يدخل في خطاب الله تعالى المؤمنون، وسيأتي الكلام في الكفار. والساهي، والصبي، والمجنون= غير داخلين في الخطاب؛ لانتفاء التكليف عنهم. ويؤمر الساهي بعد ذهاب السهو عنه بجبر خلل السهو، كقضاء ما فاته من الصلاة، وضمان ما أتلفه من المال.

والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبما لا تصحّ إلا به وهو الإسلام؛ لقوله تعالى: ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين. وفائدة خطابهم بها: عقابهم عليها؛ إذ لا تصحّ منهم في حال الكفر؛ لتوقفها على النيّة المتوقِفة على الإسلام، ولا يؤاخذون بها بعد الإسلام ترغيبًا فيه.

والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده، فإذا قال له: اسكن= كان ناهيًا له عن التحرك، أو لا تتحرك= كان آمرا له بالسكون.

والنهيُ استدعاءُ، أي: طلبُ التركِ بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب على وزان ما تقدّم في حدّ الأمر.

ويدلّ النهي المطلق شرعًا على: فساد المنهي عنه في العبادات، سواء نُهي عنها لعينها كصلاة الحائض، وصومها، أو لأمر لازم لها كصوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة.

وفي المعاملات إن رجع إلى نفس العقد كما في بيع الحصاة، أو لأمر داخل فيه كبيع الملاقيح، أو لأمر خارج عنه لازم له كما في بيع درهم بدرهمين، فإن كان غير لازم له، كالوضوء بالماء المغصوب مثلًا، وكالبيع وقت نداء الجمعة= لم يدلّ على الفساد خلافًا لما يفهمه كلام المصنف.

وترد، أي توجد صيغة الأمر، والمراد به، أي: بالأمر= الإباحة كما تقدّم، أو التهديد نحو: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ}، أو التسوية نحو: {فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا}، أو التكوين نحو {كُونُوا قِرَدَةً}.

الشّرح

قال المصنّف والشارح عليهما رحمة الله تعالى: وإذا فُعِل بالبناء للمفعول، أي: المأمور به، يخرجُ المأمور عن العهدة، أي: عهدة الأمر، ويتصف الفعل بالإجزاء.

أي: إن أتى المكلفُ الفعلَ المأمورَ به، على الوجه الذي أمره به الشارع، مكتملَ الأركان والشروط، منتفيَ الموانع= فإن إتيانه بالمأمور به على هذا النحو يكون مستلزما للإجزاء.

وخالف في ذلك: أبو هاشم الجبّائي، والقاضي عبد الجبار المعتزليّ، فقالوا: لا يكون مقتضيا للإجزاء في هذه الحالة.

والخلاف بين أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي في مقابلة جمهور الأصوليين= ليس خلافًا في سقوط التكليف، يعني: إن أتى المكلفُ الفعلَ على الوجه الذي شرعه الشارع، مكتمل الأركان والشروط، منتفي الموانع، عند أبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي وكذا عند جمهور الأصوليين: يسقط التكليف بالمأمور به، يعني: برئت ذمة المكلف، ولكن بأيّ دليل قد برئت ذمة المكلف؟ هل تبرأ ذمة المكلف بمقتضى البراءة الأصلية؟ أو تبرأ بمقتضى النصّ الذي ورد فيه الأمر؟

الذي عليه أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي: أن دليل سقوط التكليف، أو دليل البراءة= إنما هو مستفاد من البراءة الأصلية.

والذي عليه جمهور الأصوليين: أنه مستفاد من هذا النصّ الذي ورد فيه الأمر.

فالحاصل: أنه لا خلاف بين الفريقين على أنه إذا أتى المكلف الفعل على الوجه الذي شرعه الشارع فإن ذمته بريئة، ولكن أين الخلاف؟ الخلاف في دليل هذه البراءة، هل دليل هذه البراءة: ذات النّص الذي ورد فيه الأمر، أو دليل هذه البراءة البراءة الأصلية؟ الذي عليه الجمهور أن دليل سقوط التكليف عن المأمور هو النصّ الذي ورد فيه الأمر، أما الذي عليه أبو الهاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي أن السقوط مستفاد من البراءة الأصلية، وهذا الذي اختاره إمام الحرمين رحمه الله إنما هو مذهب جمهور الأصوليين.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل. هذه ترجمة. يدخل في خطاب الله تعالى المؤمنون، وسيأتي الكلام في الكفار، والساهي، والصبي، والمجنون= غير داخلين في الخطاب؛ لانتفاء التكليف عنهم، ويؤمر الساهي بعد ذهاب السهو عنه بجبر خلل السهو، كقضاء ما فاته من الصلاة، وضمان ما أتلفه من المال.

يدخل في خطاب الله جل وعلا المؤمنون، أي: البالغون العاقلون، ويدخل في قول المصنّف رحمه الله: المؤمنون= المؤمنات أيضًا بالتبعية.

قال: والساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب. أي: غير داخلين في خطاب التكليف لا في خطاب الوضع، أما خطاب التكليف فلا يدخل فيه ساهٍ ولا صبي ولا مجنون؛ فالصبي مثلًا: لا يأثم بترك الصلاة؛ لأن الإثم إنما هو داخل في خطاب التكليف.

لكن تجب في ماله الزكاة، إن كان عند الصبي مال قد بلغ النصاب وحال عليه الحول، تجب فيه الزكاة عند السادة الشافعية وغيرهم، خلافًا للسادة الحنفية، لمَ؟ لمَ دخل الصبي هاهنا؟ لأن وجوب الزكاة في مال الصبي من قبيل خطاب الوضع لا من قبيل خطاب التكليف. إذًا يجب في مال الصبي الحقوق، حقوق الله سبحانه كالزكاة، ويجب في مال الصبي حقوق العباد كضمان المتلفات ونحو ذلك، كيف دخل الصبي في الخطاب هاهنا؟ دخل الصبي في الخطاب هاهنا؛ لأن هذا من قبيل خطاب الوضع لا من قبيل خطاب التكليف، أما من قبيل خطاب التكليف فلا يدخل فيه الصبي وكذا الساهي والمجنون.

قال: والكفار مخاطبون بفروع الشريعة، وبما لا تصح إلا به وهو الإسلام؛ لقوله تعالى: ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين. وفائدة خطابهم بها: عقابهم عليها؛ إذ لا تصحّ منهم في حال الكفر؛ لتوقفها على النيّة المتوقِفة على الإسلام، ولا يؤاخذون بها بعد الإسلام ترغيبًا فيه.

خطاب الكفار يتحرّر فيه محلّ النزاع بأن نقول: إنه على ثلاثة أقسام: خطاب الكفار بالأصول، وخطاب الكفار بالفروع، وخطاب الكفار بخطاب الوضع.

1- أما خطاب الكفار بالأصول، أي: بالإسلام والإيمان= فهذا مجمَع على خطابهم به، كما ساق هذا الإجماع غير واحد من الأصوليين كالإمام القرَافي رحمه الله تعالى وابن النجار الحنبلي رحمه الله تعالى وغيرهم. والدليل على ذلك: قول الله جل وعلا: الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب. أي: فوق عذاب الكفر، وذلك إنما هو على بقية عبادات الشرع، فلهم عذاب على ترك أصول الشريعة وهي الإسلام والإيمان، ولهم عقاب أيضًا عل طريقة أصحابنا على ترك فروع الشريعة بالتبعية لأصول الشريعة.

2- القسم الثاني: خطاب الكفار بالفروع، ومذهب السادة الشافعية: أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؛ بدليل قول الله جل وعلا: ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين. فرتب ربنا جل وعلا عقوبةً على ترك الصلاة في حق الكفار.

ولكن هنا نقطة لابد أن نقف عندها، إننا حينما نقول: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة= لا نعني بذلك أنهم مطالبون بها في الدنيا، وإنما نعني بذلك: أنهم معاقبون عليها في الآخرة، فالذين يقولون: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وهم السادة الشافعية، والذين يقولون: إنهم ليسوا مخاطبين بها= كلا الفريقين يتفقون على أن الكفار لا يخاطبون بفروع الشريعة، يعني: أنا لن آتي للكافر وأقول له: عليك أن تأتي للصلاة؛ لأنه لا تصح الصلاة منه أصلا؛ لأنّ صحة الصلاة متوقفة على الإسلام، طالما أنه لا يحقق الإسلام لا تصحّ منه الصلاة، ولا يتقبلها الله عز وجل.

فمعنى قولنا: إن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، أي: أنهم مخاطبون به خطاب عقاب في الآخرة، لا خطاب مطالبة في الدنيا؛ لذلك قال الشارح المحقق رحمه الله تعالى: وفائدة خطابهم بها عقابهم عليها، أي: على ترك هذه الفروع، على ترك الواجبات، وعلى فعلهم للمحرمات، أي: لهم عقاب زيادة على عقاب الكفر. أي: في الآخرة.

قال: إذ لا تصح منهم في حال الكفر لتوقفها على النية المتوقفة على الإسلام، أي: لتوقف صحة هذه الفروع على النية، والتي تتوقف على الإسلام.

قال: ولا يؤاخذون بها بعد الإسلام ترغيبا فيه، أي: ولا يؤاخذ الكفار الأصليون بعد إسلامهم ترغيبا لهم في الإسلام؛ لأن الإسلام يجبّ ما قبله، فالكافر الأصلي لا يؤمر بقضاء ما فاته من الصلوات، وأيام الصيام، ونحو ذلك؛ فالإسلام يجبّ ما قبله. بخلاف المرتد يؤمر بذلك عقابًا له وزجرًا.

قال: والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عن الشيء أمر بضده، فإذا قال له: اسكن كان ناهيًا له عن التحرك، أو لا تتحرك كان آمرا له بالسكون.

والأمر بالشيء نهي عن ضده. أي: أنّ صيغة الأمر تقتضي أن الآمر ناهٍ عن الضدّ، عن ضد هذا الشيء، والنهي عن الشيء أمر بضده، أي: أن هذا الناهي آمر بضد هذا الشيء؛ فإذا قال الآمر مثلًا: اسكن، صيغة اسكن تقتضي أن الآمر ناه عن التحرك، وكذا في النهي، إذا قال: لا تتحرك، هذه الصيغة تقتضي أنه آمر بالسكوت.

وهنا مسألة يجب أن ننتبه إليها: وهو أنّ كلا من الأمر والنهي: إما أن يكون له أكثر من ضد، أو أن يكون له ضد واحد. فالأمر بالشيء قد يكون له أكثر من ضد، والنهي عن الشيء قد يكون له أكثر من ضد، فحينما نقول مثلا: الأمر بالشيء نهي عن ضده، ماذا لو كان الضد متعددا؟ ماذا لو كان لهذا الشيء أكثر من ضد؟ هل الأمر بالشيء نهي عن الجميع أو نهي عن ضد واحد من هذه الأضداد؟ وكذلك النهي، عن النهي عن الشيء أمر بالجميع أو أمر بضد واحد من هذه الأضداد؟ والجواب:

1- الأمر بالشيء= نهي عن جميع أضداده، فإذا قلنا مثلا: قم، هذه الصيغة نهي عن الجميع، يعني عن جميع الأضداد؛ لأن الامتثال لا يحصل إلا بترك الجميع؛ إذا الأمر بالشيء نهي عن جميع الأضداد.

2- لكن النهي عن الشيء= أمر بضدّ واحد من هذه الأضداد، إذا قال الأعلى للأدنى مثلا: لا تقم، كان آمرا بضد واحد من هذه الأضداد، نقيض القيام: الاضطجاع، القعود، الركوع، كل هذه من الأضداد، إذا قال: لا تقم، كان آمرا بضدّ واحد من هذه الأضداد، لكن إذا قال: قم، كان ناهيًا عن جميع هذه الأضداد؛ إذًا الأمر يختلف عن النهي في حالة تعدّد الأضداد.

إذًا حاصل هذه المسألة: أن الأمر والنهي إما أن يكون لكل منهما ضد واحد، أو أكثر من ضد:

فإن كان ثمّ ضدّ واحد= فلا إشكال،
وإن كان ثمّ أكثر من ضد: فإن الأمر بالشيء= نهي عن الجميع، أي: عن جميع الأضداد، والنهي عن الشيء= أمر بضدٍ واحد من هذه الأضداد.
لما أتمّ المُصنِّفُ رحمه اللّهُ الكلامَ على الأمر، شرعَ في الكلامِ عن النهي؛ لأن النهي إنما هو قسيمُ الأمر، فقالَ: والنهيُ استدعاءُ أي: طلبُ التركِ بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب، على وزان ما تقدّم في حدّ الأمر.

قال: والنهي استدعاء الترك، فليس كل استدعاء يسمّى نهيًا، وإنما لا بد أن يكون هذا الاستدعاء استدعاءً للترك، فخرج بهذا القيد: الأمر؛ لأن الأمر استدعاء الفعل كما مرّ معنا في تعريف الأمر.

قال: استدعاء التركِ بالقول، أي: باللفظِ الدالّ عليه وضعًا، أي: الصيغة الدالة عليه وضعًا، فيخرجُ بهذا ما لو كان الاستدعاء: بالإشارة، أو القرائن، أو نحو ذلك.

قال: هو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه، أي: ممن هو دون الطالب في المرتبة، فيخرج بهذا ما لو كان الاستدعاء ممن هو أعلى، يخرج بهذا ما لو كان الطلب ممن هو أعلى، فلا يسمّى نهيًا على سبيل الحقيقة، إنما يسمى دعاء، أو الاستدعاء ممن هو نظيرٌ أو مساوٍ= هذا يسمى التماسًا.

قال: استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب، أي: على سبيل الحتم والإلزام، فإن لم يكن على سبيل الحتم والإلزام= فلا يسمى نهيًا على سبيل الحقيقة.

قال: على ميزان ما تقدم في حدّ الأمر. لم يحتج الشارح رحمه الله أن يعيد ما قلناه في حدّ الأمر، ولكن أردنا أن نذكره ها هنا لمزيد الإيضاح وللتذكير به.

قال المصنف والشارح رحمهما الله: ويدل النهي المطلقُ شرعًا على فساد المنهي عنه.

شرع المصنف رحمه الله تعالى الآن في مسألةٍ جديدة: وهي هل يدل النهي على فساد المنهي عنه أو لا، وسيذكر الشارح رحمه الله تعالى تفصيلا في ذلك:

بأن يذكر لك اقتضاء النهي للفساد في حالتين فيما يتعلق بالعبادات،
واقتضاءه للفساد في ثلاث حالات فيما يتعلق بالمعاملات،
وفيما سوى ذلك، لا يكون النهي مقتضيا للفساد.
قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله: ويدل النهي المطلق شرعا على فساد المنهي عنه. النهي المطلق، قول الشارح رحمه الله: "المطلق"، هذا احتراز عن النهي المقيّد بما يدلّ على فساد المنهي عنه أو عدم فساده، إنما موضوع بحثنا في هذه المسألة، النهي المطلق، وليس النهيَ المقيّد بما يدل على الفساد أو بما لا يدل على الفساد، فقد يردُ نصٌ ذكِر فيه نهي، لكن ذكر مع هذا النهي دلالة على الفساد، هذا ليس موضوع بحثنا، أو ذكِرَ معهُ دلالةٌ على عدم الفساد، هذا ليس موضوع بحثنا، وإنما موضوع بحثنا في هذه المسألة النهي المطلق، أي: المطلق على التقييد بما يدل على الفساد، أو بما لا يدل على الفساد.

قال: ويدل النهي المطلق شرعا على فساد المنهي عنه. شرعا، أي: هذه الدِّلالة إنما هي دلالة شرعية، أي: دلالة النهي على الفساد إنما هي دلالة شرعية وليست دلالة لغوية؛ لأن معنى النهي في اللغة إنما هو الزجر، وهذا لا يُفهم منه فساد المنهيّ عنه، كذلك ليست دلالة عقلية؛ إذ العقل لا يستقل بالإفساد والتصحيح، أو بالبطلان والتصحيح، وإنما يُتلقى الإفساد والتصحيح من الشارع.
فقول المصنف شرعا، أي: أنّ دلالة النهي على الفساد= إنما هي دلالة شرعية، أي دلالة مستفادة من الشرع، وليست دلالة عقلية، ولا دلالة لغوية.

قال: ويدل النهي المطلق شرعا على فساد المنهي عنه. ثم سيفصل لك الشارح الأحوال، فيذكر لك حالتين في العبادات، وثلاث حالات في المعاملات يدل النهي فيها على الفساد.

فقال: في العبادات، سواء:

أنهي عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها،
أو لأمرٍ لازمٍ لها كصوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة.
هذه هي الحالات التي يكون النهي فيها مقتضيا للفساد في العبادات.
قال: سواء أنهي عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها. لعينها، أي: لذاتها، صلاة الحائض وصومُها منهيٌّ عنهما من حيث إنهما

صلاة وصوم، هنا يكون النهي مقتضيا للفساد، أي: منهي عنهما لذاتهما.

قال: أو لأمر لازمٍ لها، كصوم يوم النحر، والصلاة في الأوقات المكروهة. النهي عن الصوم في يوم النحر لا من حيث إنه صوم، وإنما من حيث إنه متضمّن للإعراض عن ضيافة الله جلّ وعلا بلحوم الأضاحي، فالنهي هاهنا ليس لعين المنهي عنه، ليس لذات المنهي عنه، وإنما لأمر لازمٍ له، النهي عن صوم يوم النحر لا من حيث إنه صوم، وإنما من حيث إنّ هذا الصوم متضمن للإعراض عن ضيافة الله جلّ وعلا بلحوم الأضاحي. إذًا ذكر الشارح رحمه الله الحالتين التين يكون النهي فيهما مقتضيا للفساد.

قال: وفي المعاملات:

إن رجع إلى نفس العقد كما في بيع الحصاة،
أو لأمر داخل فيها كما في بيع الملاقيح،
أو لأمر خارج عنه لازم له، كما في بيع درهمٍ بدرهمين.
هذه هي الحالات الثلاث التي يكون النهي فيها مقتضيًا للفساد فيما يتعلق بالمعاملات.
قال: وفي المعاملات إن رجع إلى نفس العقد. أي: ذات العقد.

قال: كما في بيع الحصاة، بيع الحصاة معروف في الفروع، كما تقول مثلا: بعتك من هذه الأثواب ما تقع عليه الحصاة، يكون عندنا مثلا عدة أثواب، ويقول البائع للمشتري: بعتك من هذه الأثواب ما تقع عليه الحصاة، يرمي الحصاة هكذا ويقول: بعتك من هذه الأثواب ما تقع عليه الحصاة، هذه أحد التفسيرات في بيع الحصاة.

قال: أو لأمر داخلٍ فيها كما في بيع الملاقيح. بيع الملاقيح، بيع ما في أرحام الأمهات من الأجنة، النهي ها هنا راجع إلى أمرٍ داخل في العقد، وهو انعدام ماليّة المبيع، المبيع ركن من أركان العقد، والمبيع لا بد أن يكون مالا، فالنهي ها هنا راجع إلى أنّ المبيع ليس مالا أصلا.

قال: أو لأمرٍ خارجٍ عنهُ لازمٍ له كما في بيع درهمٍ بدرهمين. أمر خارج عنه، أي: خارج عن العقد، لازم له، كما في بيع درهم بدرهمين، بيع درهم بدرهمين النهي فيه ليس راجعا إلى ذات المنهي عنه؛ لأن المبيع المعقود عليه، قابل للبيع، هذا درهم وذاك درهم، فالمبيع قابل للبيع، ولكن هناك صفة لازمة له، هي التي رجع إليها النهي، وهي الزيادة والنقصان، ففي هذه الحالة يكون النهي مقتضيا للفساد.

فالحاصل أنه: سواء أرجع النهي إلى نفس العقد، أو لأمر داخل في العقد، أو لأمر خارج عنه لازما له، يكون النهي مقتضيا للفساد.

ثم بعدما أتم الشارح رحمه الله الحالات التي يكون النهي فيها مقتضيا للفساد، وذكر حالتين في العبادات يكون النهي فيها مقتضيًا للفساد، وثلاث حالات في المعاملات يكون النّهي فيها مقتضيًا للفساد= شرع في الحالات التي يكون النهي فيها غيرَ مقتضٍ للفساد في العبادات والمعاملات..

فقال: فإن كان غير لازم له، كالوضوء بالماء المغصوب مثلا، وكالبيع وقت الجمعة، لم يدل على الفساد.

فقوله: فإن كان غير لازم له، كالوضوء بالماء المغصوب. هذا تمثيل للعبادات، أي: أن النهي ها هنا لأمر خارج عنه، غير لازمٍ له، قال: كالوضوء بالماء المغصوب، النهي ها هنا إنما هو راجع إلى أنّ الوضوء بالماء المغصوب، إنما هو إتلافٌ لمال الغير، وهذا غير لازم للوضوء، لأن إتلاف مال الغير يحصل بغير الوضوء، كالإراقة وغير ذلك، فلا يكون النهي مقتضيا للفساد في هذه الحالة.

قال: وكالبيع وقت الجمعة. هذا أيضا، النهي فيه لا لأجل عيْن البيع، وإنما لأجل الإخلال بالسعي للجمعة، سواء أكان ذلك ببيع أو بغيره.

قال: لم يدل على الفساد. أي: إن كان النهي راجعا إلى أمر غير لازم له= لم يدل على الفساد، سواء في العبادات أو في المعاملات، العبادات نحو: الوضوء بالماء المغصوب، والمعاملات نحو: البيع وقت الجمعة.

قال: خلافا لما يُفهم من كلام المصنف. كلام المصنف مطلق لكن كلام الشارح رحمه الله فيه التفصيل.

ثم قال رحمه الله: وترد، أي: توجد، صيغة الأمر، والمراد به أي: بالأمر:

الإباحة، كما تقدم،
أو التهديد، نحو: اعملوا ما شئتم،

أو التسوية، نحو: اصبروا أو لاتصبروا،
أو التكوين، نحو: كونوا قردةً.
يشرع الشارح رحمه الله في مسألة جديدة: وهي ما تردُ له صيغة الأمر، صيغة الأمر لا تنحصر في الوجوب والندب والإباحة فحسب، بل لها دلالاتٌ أخرى.

هذه الصيغ: صيغ الأمر= صيغٌ كثيرةٌ جدًا، أوصلها الزركشيٌ رحمه الله إلى خمسةٍ وثلاثين صورة، وأوصلها ابن النجار الحنبلي رحمه الله إلى ستٍ وثلاثين صورة، وليس الغرض ها هنا تعداد الصور، وإنما الغرض أن تعلم أن صيغة الأمر لا تنحصر دلالتها في الوجوب والندب والإباحة، وإنما تدل على غير ذلك، فمثلًا:

تأتي للتهديد، كما في قول الله سبحانه: اعملوا ما شئتم، هذا لا يراد به وجوب ولا ندب ولا إباحة، بل هذا جرى مجرى التهديد.
تأتي للإرشاد، نحو قول الله سبحانه: واستشهدوا شهيدين من رجالكم، فإن لم يكونا رجلين فرجلٌ وامرأتان ممن ترضون من الشهداء. فائدة: بعضهم لا يفرّق بين الندب والإرشاد، يعني: الإرشاد عنده داخل في الندب، وبعض الأصوليين فرّق بين الندب والإرشاد: بأنّ الإرشاد متعلق بمصلحة دنيوية، أما الندب فإنه متعلق بمصلحة أخروية.
كذلك ترد صيغة الأمر للإذن، كأن يستئذن عليك طارق فتقول له: ادخل.
ترد صيغة الأمر للتأديب، نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم للصبي: كل مما يليك.
ترد للإنذار، نحو قول الله تعالى: قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار. أيضا هذا، بعضهم لا يفرق بين الإنذار والتهديد.

الحاصل: أنّ الصيغ تتعدّد تقلّ وتكثر تبعًا للتفريق وعدمه، وأننا لا نريد في هذا الصدد أن نعدّد الصيغ، وإنما نريد أن نقول: إن صيغة الأمر تردُ لغير الوجوب والندب والإباحة.

وقد تقدّم معنا: أنّ الأصل في صيغة الأمر إنما هو الوجوب، أن صيغة الأمر حقيقةٌ في الوجوب، ما لم تأت قرينةٌ تصرفها إلى غير ذلك، قد تصرفها إلى أي شيء؛ فحينما نقول: الأمر حقيقةٌ في الوجوب ما لم تأت قرينة تصرف إلى غير ذلك، ذهن الطالب يذهب إلى الندب والإباحة، لا، أنا عندي المعاني التي تصرَف لها صيغة الأمر هي هذه المعاني الكثيرة، أي: هذه المعاني التي عدها الزركشي وابن النجار عليهما رحمة الله، يعني: تصرف إلى خمسةٍ وثلاثين معنى، هي الأصل فيها أنها للوجوب، وتصرف عن الوجوب إلى خمسةٍ وثلاثين معنى بالقرائن.

ثم نبدأ في المرة القادمة إن شاء الله في باب العام والخاص، أسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (١٥)

العامُ والخاص

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وأمّا العامُ فهو ما عمّ شيئين فصاعدًا من غير حصر، من قوله: عمَمْتُ زيدًا وعمرًا بالعطاء، وعمَمتُ جميع النّاس بالعطاء، أي: شمِلتُهم به، ففي العامّ شمول.

وألفاظه الموضوعة له أربعة:

1- الاسمُ الواحد المعرّف بالألف واللام، نحو:{إنّ الإنسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إلّا الذِينَ ءَامَنُوا}،

2- واسم الجمع المعرف باللام، نحو: {فاقتلوا المشركين}.

3- والأسماء المبهمة:

كـ(من) فيمن يعقل، كمن دخل داري فهو آمن ،
و(ما) فيما لا يعقل، نحو: ما جاءني منك أخذته.
و(أيّ) استفهامية أو شرطية أو موصولة في الجميع، أي: من يعقل، وما لا يعقل، نحو: أيُّ عبيدي جاءك أحسن إليه، وأيّ الأشياء أردتَ أعطيتُكه.
و(أين) في المكان، نحو: أين ما تكن أكن معك.
و(متى) في الزمان، نحو: متى شئتَ جئتُك.

و(ما) في الاستفهام، نحو: ما عندك؟، والجزاء، نحو: ما تعمل تجز به. وفي نسخة: والخبر بدل الجزاء نحو: عمِلتُ ما عمِلتَ. وغيره كالخبر على النسخة الأولى، والجزاء على الثانية.
4- و(لا) في النكرات، نحو: لا رجلَ في الدار

قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله تعالى: وأما العام فهو ما عمّ شيئين فصاعدًا من غير ح.صر، من قوله: عمَمْتُ زيدًا وعمرًا بالعطاء، وعممتُ الناس بالعطاء، أي: شملتُهم به؛ ففي العام الشمول.

شرع المصنّف رحمه الله تعالى في بيان التعريف الاصطلاحي للعام، على عادة أصحاب المختصرات التي تكون مثل الورقات؛ فالورقات متن وجيز، لا تحتمل استفاضة في التعاريف اللغوية، وإنما يشرع المصنّف رحمه الله في المقصود مباشرة، فقال: وأما العام فهو ما عمّ شيئين فصاعدًا من غير حصر.

ما عمّ شيئين. أي: ما تناول شيئين، أي: ذلك اللفظ الذي تناول شيئين دفعةً واحدة.

فصاعدًا، أي: فأكثر.

من غير حصر، هذا القيد قد أريد به: إخراج ما لو عمّ اللفظ شيئين فصاعدًا، ولكن على وجه الحصر، كالمثنّى مثلا، وكأسماء الأعداد، فإذا قلتُ لك مثلا: أطعِم رجلين، فإنّ قولنا: رجلين، يتناول شيئين، لكن هذا لا يكونُ عامًا؛ لأن اللفظ فيه دلالة على الحصر. لو قلتُ لك مثلا: أطعم ألف رجل، هذا قد تناول أكثر من شيئين، لكن اللفظ دال على الحصر. فقولنا في التعريف: من غير حصر، أي: بلا دلالة على الحصر في اللفظ، فهذا القيد يراد به: إخراج المثنى وأسماء الأعداد.

ونظرُنا في الحصر إنما هو باعتبار الدّلالة، لا باعتبار الواقع. ما معنى باعتبار الدلالة لا باعتبار الواقع؟ أي: الحصر الذي ننظر إليه إنما هو المعتبر فيه دلالة اللفظ، وليس المعتبر ما في الواقع وما في نفس الأمر؛ فلو قلنا مثلا: أطعم مَن جاءك من الفقراء، هذا اللفظ (مَن جاءك)، أي: الذين يجيؤونك من الفقراء، هذا لا دلالة فيه على الحصر، وهذا الذي ننظر إليه: اعتبار الدلالة. لكن في نفس الأمر، في الحقيقة، في الواقع يعني= هم محصورون.

ربنا عزّ وجل لما قال: إن الإنسان لفي خسر، لا دلالة في اللفظ على الحصر، الإنسان لفظ محلًى بأل الجنس الدالة على الاستغراق، أي: كل إنسان في خسر، اللفظ هنا لا دلالة فيه على الحصر، لا دلالة فيه على الحصر من حيث دلالة اللفظ، لا من حيث الواقع؛ لأنه من حيث الواقع الإنسان محصور، فكلّ ما خلق الله عز وجل من جنس الإنسان من آدم عليه السلام إلى آخر إنسان= محصور بالعدد في علم الله عزّ وجلّ، بل حبّات الرمال محصورة في علم الله عز وجل، لكن نحن لا ننظر إلى ذلك، وإنما ننظر إلى اعتبار الدلالة، هل اللفظ الذي أمامنا فيه دلالة على الحصر أو لا؟ هذا هو الاعتبار الذي ننظر إليه، ولا ننظر إلى الحصر في الواقع وما في نفس الأمر.

فالحاصل: أنّ قولنا: من غير حصر في التعريف= يراد به إخراج المثنى وأسماء الأعداد، والاعتبار المنظور إليه: إنما هو اعتبار دلالة اللفظ، لا اعتبار الواقع.

ذكرنا قبل ذلك: أنّنا يحسُن تصوّرنا لمسائل الأصول بأمرين: بتصور الماهيّة، وبتمييز الماهيّة عما يختلط بها، وهذا لا يقال في أصول الفقه فقط، وإنما يقال في كل العلوم: فكلّ العلوم إنما تتكون من ثلاثة أشياء: حدّ، وتفريق، ومسألة. كلّ علم تجد أنه ينتظم في هذه الثلاثة.

الحدّ: إنما يكون لتصوّر الماهية، ولكن تصوّر الماهية وحده لا يكفي في التمييز، فلابد من تفريق بين هذا المحدود وبين غيره، فيأتي معنا: الفرق؛ لكي نميّز الماهية عما يختلط بها، ثم تأتي معنا المسألة.

فأنت حينما تقرأ في الورقات: وأما العام فهو ما عم شيئين فصاعدا من غير حصر، تصوّرتَ الماهية، ولكن تصوّرك مهما كان دقيقًا، فإنه لن يمكنك من التفريق بين هذه الماهية، وبين غيرها مما يختلط بها، فقد يختلط العام في ذهنك ببعض الاصطلاحات التي تشترك معه في الجنس مثلا، كاختلاط العام بالمطلق، واختلاط العام بالمشترك؛ حينئذ لكي يحسن تصورك للمعلومة لابد أن نفرّق لك بين العام والمطلق.

فنقول: إننا قد ذكرنا أنّ في العام عمومًا، كذلك المطلق فيه عموم، وهذا ما يجعل المطلق يختلط بالعام في ذهن طالب العلم.

طيب قبل أن نشرع في التفريق، ما فائدة التفريق؟

فائدة التفريق: إنما تظهر في التكييف الأصولي للنص الشرعي؛ فإذا كيّفتَ النصّ على أنه عام= ستطبّق عليه قواعد العام

والخاص، وإذا كيفته على أنه مطلق= ستطبّق عليه حالات حمْل المطلق على المقيّد. والخطأ في التكييف الأصولي يستتبع خطأ في الحكم المستنبط. طبعًا الكلام هاهنا باعتبار المجتهد، المجتهد هو الذي يطبق القاعدة الأصولية على الدليل، أما الطالب فإنما يدرس القواعد الأصولية من أجل أن يفهم مدارك أهل العلم في الاستنباط، ثم تنشأ الملكة عنده بعد ذلك، بعد زمن.

إذًا ما الفرق بين المطلق والعامّ؟

- المطلق والعام يشتركان في: أنّ في كل منهما عمومًا.

- ولكن عموم المطلق عموم بدلي، أما عموم العام فإنه عموم شمولي؛ فالعام يشمل أفراده على جهة الاستغراق، أما المطلق فإنه يشمل أفراده على جهة البدل؛ بحيث يكون أحد هذه الأفراد محققا للغاية.

بالمثال يتضح المقال: إذا قال ربنا سبحانه وتعالى: حُرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير. حرمت عليكم الميتة: لفظة محلاة بألف الجنس، هي لفظة عامة، تشمل أفرادها على سبيل الاستغراق. هل يجب عليك أن تجتنب ميتة واحدة، أم يجب عليك أن تجتنب جميع ما يقع عليه هذا الوصف؟ يجب عليك أن تجتنب جميع ما يقع عليه هذا الوصف. لمَ؟ لأن لفظة الميتة لفظة عامة، تشمل أفرادها، أي: تشمل أفراد الميتة على جهة الاستغراق، فعليك أن تجتنب جميع الميتة.

طيب قارن بين هذا المثال، وبين ما إذا قلتُ لك: أطعم فقيرًا. كلمة (فقير) كلمة مطلقة، أي: كلمة تشمل أفرادها على جهة البدل، ففرْد واحد من هذه الأفراد، أي: من أفراد الكلمة يكون كافيًا محققا للغرض، أطعم فقيرًا، أي: يجزئك عندي في تنفيذ أمري أن تطعم فقيرا واحدا.

انظر إلى الفرق: في العام لم يجزئك إلا اجتناب جميع الأفراد، حرمت عليكم الميتة، أي: يجب عليكم أن تجتنبوا جميع أفراد الميتة. لكن في المطلق: إنما عليك فرد واحد؛ فهذا معنى قولنا: العام عمومه عموم شمولي، والمطلق عمومه عموم بدلي. العام يشمل أفراده على جهة الاستغراق، المطلق يعمّ أفراده على جهة البدل؛ أي: يكون الفرد الواحد في المطلق عوضًا عن جميع الأفراد.

ربنا عزّ وجل قال: فتحرير رقبة، هل يجب عليك أن تعتق في الكفارة جميع الرقاب، أم تجزئك رقبة واحدة؟ تجزئك رقبة واحدة. إذًا لفظة (رقبة) لفظة مطلقة، تعمّ جميع الرقاب على جهة البدل، لا على جهة الاستغراق. ماذا لو قلنا: أطعم الرقاب؟ هنا لم تصر لفظة مطلقة، وإنما صارت لفظة عامّة.

إذا هذا هو الفرق بين العام والمطلق: العام عمومه عموم شمولي، والمطلق عمومه عموم بدلي وانتبه إلى الفروق جدا؛ فإن باب الفروق في العلوم هو الذي يميز الطالب حسَن التصور من غيره.

الفرق بين العامّ والمشترَك: كذلك مما يختلط بالعام: المشترَك، قد يختلط المشترك بالعام في ذهن طالب العلم، فنفرّق بين العام والمشترك بأن نقول:

- العام هو اللفظ الدالّ على معنًى يتحقق في أفراد غير محصورين. نحن عرّفنا العام فقلنا: ما عمّ شيئين فصاعدًا من غير حصر، فالمعنى الموجود، اللفظ العام يتحقق في أفراد غير محصورين، فالتعدد في العام إنما هو تعدد في الأفراد الداخلين تحت اللفظ. اللفظ يشمل أفرادًا غير محصورة.

- أما المشترك فهو اللفظ الدال على أكثر من معنى بمحض وضعه. طيب التعدّد هنا أين؟ التعدد في المعنى لا في الأفراد، كما قال ربنا سبحانه وتعالى: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء. قروء جمع قرء، والقرء في اللغة يطلق على: الحيض، ويطلق على: الطهر؛ إذًا التعدد هنا إنما هو في المعنى الذي دلّ عليه اللفظ، لكن العام إنما هو تعدّده في الأفراد.

فالحاصل: أنّ العامّ لفظ دال على معنى معيّن، معنى واحد، ولكن هذا المعنى المعيّن الواحد يتحقق في أفراد غير محصورين؛ بخلاف المشترك الذي يدلّ على أكثر من معنى بوضعه.

إذًا نحن الآن: قد عرفنا العام، وفرقنا بين العام وبين ما يختلط به، ففرقنا بين العام والمطلق، وفرقنا بين العام والمشترك.

نرجع إلى كلام المصنّف والشّارح رحمهما الله، قال: وأما العام فهو ما عمّ شيئين فصاعدًا من غير حصر، من قوله: عممتُ..

قوله: من قوله، أي: مشتقّ من قوله، أي: هذا مأخوذ من قوله: عممتُ زيدًا وعمرًا.

ثمّ يشرع رحمه الله في بيان: ألفاظ العموم...

قال المصنّف والشّارح رحمهما اللّه: وألفاظه الموضوعة له أربعة:

1- الاسمُ الواحد المعرّف بالألف واللام، نحو:{إِنَّ ٱلإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ, إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا}.

2- واسم الجمع المعرف باللام، نحو: {فاقتلوا المشركين}.

3- والأسماء المبهمة:

كـ(من) فيمن يعقل، كمن دخل داري فهو آمن ،
و(ما) فيما لا يعقل، نحو: ما جاءني منك أخذته.
و(أيّ) استفهامية أو شرطية أو موصولة في الجميع، أي: من يعقل، وما لا يعقل، نحو: أيُّ عبيدي جاءك أحسن إليه، وأيَّ الأشياء أردتَ أعطيتكه.
و(أين) في المكان، نحو: أين ما تكن أكن معك.
و(متى) في الزمان، نحو: متى شئتَ جئتك.
و(ما) في الاستفهام، نحو: ما عندك؟، والجزاء، نحو: ما تعمل تجز به. وفي نسخة: والخبر بدل الجزاء نحو: عمِلتُ ما عمِلتَ. وغيره كالخبر على النسخة الأولى، والجزاء على الثانية.
4- و(لا) في النكرات، نحو: لا رجلَ في الدار

قال المصنّف رحمه الله هاهنا: وألفاظه الموضوعة له أربعة. المصنّف رحمه الله لم يقصد هاهنا حصر ألفاظ العموم فيما ذكرَه، وإنما قصد التسهيل على المبتدئ، فهذه هي أمّهات ألفاظ العموم، وإن كانت ألفاظ العموم لا تنحصر فيما ذكره المصنّف رحمه الله تعالى.

قال: الاسم الواحد المعرف بالألف واللام، نحو: إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا. ومراد المصنّف رحمه الله تعالى بالاسم الواحد المعرّف بالألف واللام= إنما هو المعرّف بالألف واللام الجنسيّة، أي: التي تدلّ على الجنس، بخلاف ما إذا دلت على العهد، فلا تدلّ على العموم؛ لأنّ العهد يخالف العموم.

فمثلا: إذا كان أمامك قلم، فقلتُ لك: أعطني القلم، هل أردتُ بقولي: أعطني القلم جنس الأقلام؟ أم أردتُ قلما معيّنا من الأقلام؟ إنما أردتُ قلما معيّنا من الأقلام، أنتَ تعهد هذا القلم، فالألف واللام التي في قولي: القلم= عهديّة. إذا كان أمامك على المكتب عدّة أقلام، فقلت لك: أعطني الأقلام، لم أرد جنس الأقلام، وإنما أردتُ الأقلام المعهودة في ذهنك، هذه لا تدلّ على العموم؛ الألف واللام العهدية لا تدلّ على العموم.

وإنما الذي يدلّ على العموم: الألف واللام الجنسية، أي: التي تدلّ على الجنس، ومثل عليها الشارح المحقق رحمه الله بقوله: إنّ الإنسان لفي خسر، أي: إنّ جنس الإنسان لفي خسر، هذه التي يصلح أن يكون معناها: إنّ كل إنسان في خسر، إنّ جنس الإنسان في خسر، إلا الذين آمنوا.

إذًا فمراد المصنّف رحمه الله تعالى بالألف واللام: إنما هو الألف واللام الجنسية، أما الألف واللام العهدية فليست دالة على العموم؛ إذ إنما يراد بها بعضٌ مخصوص من الجنس. يعني: حينما قلتُ لك: أعطني الأقلام، وأنت ترى بالقرائن أنني أقصد الأقلام التي على المكتب، هل أردت جنس الأقلام، أم أردتُ بعضًا مخصوصًا من جنس الأقلام؟ وهي الأقلام الموجودة على المكتب؟ أردتُ بعضا مخصوصًا من الأقلام، ومن ثمّ: أل العهدية لا تكون مفيدة للعموم.

هذه القيود انتبه لها جدًا، قد يقع في كلام المصنّف رحمه الله تعالى إطلاقًا اكتفاء بذكر قيوده في المطوّلات، فانتبه لهذه القيود ودوّنها؛ وطبعًا يأتي تفصيل في الألف واللام العهدية يرد معنا في المطوّلات إن شاء الله.

قال: واسمُ الجمع المعرّفُ باللام، نحو: فاقتلوا المشركين. مراد المصنف رحمه الله تعالى باسم الجمع هنا: كلّ اسمٍ دالّ على الجنس، كلّ اسم يدلّ على الجمع، هذا مراد المصنف رحمه الله تعالى هنا؛ بدلالة قول الشارح: نحو: فاقتلوا المشركين. كل اسم دالّ على الجمع سواء أكان: جمعا، أو اسم جمعٍ، أو اسم جنس، جمعي= هذا يكون من صيغ العموم.

قال الشارح رحمه اللّه تعالى: نحو: فاقتلوا المشركين، أي: فاقتلوا جنس المشركين.

قال: والأسماءُ المُبهمة، كـ(من) فيمن يعقلُ، كمن دخل داري فهو آمن، و(ما) فيما لا يعقلُ، نحوُ: ما جاءني منكَ أخذتهُ، و(أيّ) استفهاميّةٌ أو شرطيّةٌ أو موصولةٌ في الجميع، أي: في من يعقلُ وما لا يعقلُ، نحوُ: أيُّ عبيدي جاءكَ أحسِن إليه، وأيَّ الأشياءِ أردتَ أعطيتكه. هذا هو اللفظ الثالث من ألفاظ العموم.

قال: والأسماءُ المبهمة. هذه الأسماء المبهمة سميّت كذلك؛ لعدم دلالتها على معيّن، أي: لعدم دلالتها بمحض لفظها على معيّن، انتفاء التعيين فيها، وجه الإبهام فيها: انتفاء التعيين، أنا إذا قلت لك مثلا: أطعم من جاءك من الفقراء، لم أقل لك: أطعم زيدا أو عمروًا أو خالدًا، لم أعيّن المراد، وإنما أعطيتك وصفا عامًا، وأنت تطبّق هذا الوصف على الأفراد، فمن وجدته قد تحقق فيه الوصف= نفذت فيه الأمر.

قال: كـ(من) فيمن يعقل. (مَن) فيمن يعقل، هذهِ إذا كانت (مَن) شرطيّةً أو استفهاميّة، هذا قيدٌ مهمٌ لا بدّ أن تنتبهَ له. انتبه لهذه القيود جدًا، مرادُ المصنف رحمه الله تعالى هنا بـ (من): إذا كانت شرطيّة أو استفهامية. أما إذا كانت (من) موصولةً: فإنها حينئذٍ لا تدلّ على العموم إلا لقرينة، لا تدل الموصولةُ على العموم إلا لقرينة.

بالمثال يتّضح المقال..

إذا قلتُ لك كما قال الشارح: من دخل داري فهو آمن. مَن هنا شرطية؛ فتفيد العموم. من= أداة شرط، دخل= فعل الشرط، فهو آمن= جواب الشرط؛ مَن هنا شرطية، إذًا تكون مفيدةً للعموم.

مثال ثانٍ: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، أي: كلّ أحدٍ دخل دار أبي سفيان فهو آمن.

مثال ثالث: قال ربنا سبحانه: فمن شهد منكم الشهر فليصمه. كذلك هنا مَن شرطيّة عامة، مَن= أداة الشرط، شهد= فعل الشرط، فليصمه= جواب الشرط.

مثال رابع: قال النبي صلى الله عليه وسلم: من بدّل دينه فاقتلوه. مَن شرطية، مفيدة للعموم، مَن= أداة الشرط، بدّل= فعل الشرط، فاقتلوه= جواب الشرط.

كذلك (من) تكون دالة على العموم إذا كانت استفهامية، أي: دالة على عموم المستفهَم عنه. أقول لك: مَن عندك؟ إذا قلتَ لي مثلا: عندي زيد، فدخلتُ الدار فوجدتُ عمرًا، فقلتُ لك: ألم أسألك من عندك فقلت لي زيدا، فقلتَ لي أنت: إني فهمت أنك تقصد من عندك من الرجال= لا يكون كلامك مستقيما؛ لأن (من) الاستفاهميّة تفيد العموم، أي: مَن عندك من الرجال والنساء والأطفال إلى غير ذلك.

أما إذا كانت (مَن) موصولة: لا تكون مفيدة للعموم إلّا بقرينة. لمَ، لم استثنينا الموصولة؟ لأنَ الموصولة كثيرًا ما يراد بها بعضٌ مخصوص من أفراد العام، كما في قول الله سبحانه: ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا، أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم. ومنهم من يستمع إليك، المراد هنا بعضٌ مخصوصٌ من المنافقين، ومن ثمّ فليس اللفظ لفظا عاما، لكن هذا هو القصد، أنّ الموصولة لا تدلّ على العموم.

لكن قد تقوم قرينة على دلالة الموصول على العموم، كما لو قلت لك مثلا: أطعم من جاءك، أي: أطعم كل من جاءك، كل من يتحقق فيه وصف المجيء فعليك إطعامه، هذه تكون دالةً على العموم.

قال: كمن دخل داري فهو آمن. هذا مثال الشّارح، وشراح كتب الأصول أحيانا يمثلون لك بنصوص العربية، وأحيانا يمثلون بنصوص الشريعة خاصة من النصوص العربية؛ ليدلك على أننا نطبق قواعد الأصول على كلام العرب كله، سواء النصوص الشرعية أوغيرها.

قال: و(ما) فيما لا يعقل، نحوُ: ما جاءني منكَ أخذتهُ. ما هنا إنّما أراد بها المصنّف رحمه الله تعالى: ما الشرطيّة؛ بدلالة قرينةٍ ستأتي معنا بعد قليل إن شاء الله. ما هنا ما الشرطية.

مثال: ما جاءني منك أخذته، ما= أداة شرط، جاءني= فعل شرط، أخذته= هذا جواب الشرط، أي: كلّ شيءٍ جاءني منك أخذته، هذه مفيدة للعموم.

ونستطيع أن نمثل من النصوص الشرعية بقول الله سبحانه: وما تفعلوا من خيرٍ يعلمه الله. وما تفعلوا، أي: كل ما تفعلوه من خيرٍ يعلمه الله، ما= أداة الشرط، تفعلوا= فعل الشرط، يعلمه= جواب الشرط.

تنبيه مهمٌ: قول المصنف: كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل. هذا يجري مجرى الغالب، يعني الغالب: أنْ يقال: من فيمن يعقل، ويقال: ما فيما لا يعقل، لكن قد تستعملُ مَن في غير العاقلِ مجازًا.

نحو قول الله سبحانه: والله خلق كل دابةٍ من ماء، فمنهم من يمشي على بطنه، ومنهم من يمشي على رجلين، ومنهم من يمشي على أربع، يخلق الله ما يشاء، إن الله على كل شيء قدير. فمنهم من يمشي على بطنه، فاستعمل ربّنا عز وجل مَن في المجاز، فمنهم من يمشي، من هنا لو أننا سنجري على الحقيقة: فمنهم ما يمشي؛ لأنّ المتكلم عنه غير عاقل، لكن ربنا سبحانه وتعالى قال:

فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين.

تنبيه آخر: كذلك قول المصنف رحمه الله: كمن فيمن يعقل وما فيما لا يعقل. قد ذكر بعض أصحاب الحواشي أنّ الأوْلى أن يقول المصنّف رحمه الله: كمن فيمن يعلم، وما فيمن لا يعلم. يعني: هذا للتعبير بالعقل، يعبر المصنف رحمه الله تعالى بالعلم؛ لأنّ مَن يخبَر بها عن الله سبحانه، وربنا سبحانه يوصفُ بالعلم ولا يوصف بالعقل، قال ربنا سبحانه: قل من بيده ملكوت كلّ شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون. قال: قل مَن بيده، فأخبر عن الله عز وجل بمن.

قالَ: و(أيّ) استفهاميّةٌ أو شرطيّةٌ أو موصولة في الجميع. أي: مَن يعقل ومن لا يعقل، نحوُ: أيّ عبيدي جاءك أحسنْ إليه، وأيّ الأشياء أردتَ أعطيتُكه. يعني: أيّ ترد استفهامية، أو شرطية أو موصولة، في الجميع، أي: من يعقل وما لا يعقل، أي: تُستعمل للعاقل وغير العاقل.

مثال أيّ الشرطية: أيّ عبيدي جاءك أحسن إليه، وأيّ الأشياء أردت أعطيتُكه.

مثال أيّ الشرطية من النّصوص الشرعيّة: قول الرسول صلى الله عليه وسلم: أيمّا امرأةٍ نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. أيما امرأةٍ، أيّ امرأةٍ، بكرًا كانت أو ثيبًا، صغيرةً كانت أو كبيرة، شريفة كانت أو غيرها، وهكذا.

مثال أيّ الاستفهامية: قوْل النبي صلى الله عليه وسلم: أيّ: الزيانب، لما أخبر أن زينب تستأذن عليه، فقال أي: الزيانب؟

مثال أيّ الموصولة: قول الله عز وجل: ثم لننزعنّ من كل شيعة أيّهم أشد على الرحمن عتيًا. هذه موصولة.

أنت تلحظ أنني لا أكتفي بأمثلة الشارح، وأعطيك أمثلة من نصوص الشريعة؛ كي يكون الأمر واضحا في ذهنك؛ لأنّ أول ما تطبق عليه القواعد الأصولية إنما هي نصوص الشريعة.

قالَ: و(أين) في المكان، نحوُ: أينما تكن أكن معك. هذه تفيد العموم، إذا قلت لي مثلا: أينما تكن أكن معك، فقلتُ لك: إني أريد أن أكون في مكان كذا، فقلتَ لي: لا لن آتي معك إلى هذا المكان، أنت إذًا تخالف عمومك، تخالف عموم اللفظ الذي أدّيته، فأين تفيد العموم.

مثال أين في المكان: حديث الإمام أحمد رحمه الله تعالى: أينما أدركتني الصلاة تمسّحت وصليت. أينما أدركتني الصلاة، أي: في أيّ مكانٍ أدركتني الصلاة.

قال: و(متى) في الزمان، نحو: متى شئتَ جئتك. متى أيضا تفيد العموم الزمان، أي: في أي وقتٍ شئتَ جئتك.

قال: و(ما):

في الاستفهام، نحوُ: ماعندك؟،
والجزاء، نحو: ما تعمل تجزَ به،
وفي نسخةٍ: والخبر بدل الجزاء، نحو: عملتُ ما علمتَ،
وغيره، كالخبر على النسخة الأولى، والجزاء على الثانية.
طبعا (ما) سبقت معنا قبل ذلك، ونحنُ فسّرناها هناك بالشرطيّة، بدلالة قوله هنا: وما في الاستفهام والجزاء.. إلخ. إذًا (ما) التي هي شرطيةٌ: سبقت معنا في أوّل الدرس، وقلنا: إنّها تفيد العموم.

قال: و(ما) في الاستفهام، نحو ما عندك؟ فما الاستفهاميّة أيضًا مفيدة للعموم، ولكن المصنّف رحمه الله تعالى أخرها هذا المكان من الورقات. فما الاستفهاميّة، نحو: ما عندك؟ تفيد عموم المستفهم عنه، أو تعميم المستفهم عنه.

قال: والجزاء، نحو: ما تعملْ تُجزَ به. الجزاء، أي: الشرط، نحو: ما تعمَل تجزَ به، ما= هنا أداة شرط، وفعلها= تعمل، وتجزَ= جواب الشرط.

قال: وفي نسخة: والخبر بدل الجزاء، نحو: عمِلتُ ما عمِلتَ ، الخبر، أي: ما الموصولة.

قال: وغيره، كالخبر على النسخة الأولى، والجزاء على الثانية. لكن الذي نعتمده إنما هو ما في النسخة الأولى، يعني قوله: وما في الاستفهام والجزاء.

إذًا مراد المصنّف: بـ (ما) هناك= ما الشرطية، ومراده بـ (ما) هنا= الاستفهامية، والموصولة.

خلاصة البحث: أنّ المصنف رحمه الله فرّق (ما) كأسلوب من أساليب العموم، فذكر الشرطيّة في موضع، وذكر الاستفهامية والموصولة في موضع، لكن الحاصل: أنّ (ما) سواء كانت شرطية أو استفهامية أو موصولة= فإنها دالة على العموم.

قال: و(لا) في النكرات، نحوُ: لا رجلَ في الدار.

نستطيع أن نمثل على: لا في النكرات، بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحةِ الكتاب. أي: لا صلاة مطلقا، فريضة كانت أو نافلة، إلى غير ذلك. فهذه تكون مفيدةً للعموم.

ونقف عند هذه المسألة، أسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

===

الدرس (١٦)

الحمدُ لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا هو الدّرسُ السّادس عشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين، وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند قول المصنّف رحمه الله تعالى: والعموم من صفات النطق ..

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والعموم من صفات النّطق، ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه، كما في جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في السفر. رواه البخاري، فإنه لا يَعُمّ السفر الطويل والقصير، فإنه إنما يقع في واحد منهما، وكما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار. رواه النسائي عن الحسن مرسلا، فإنه لا يعمُّ كلّ جار، لاحتمال خصوصية في ذلك الجار.

والخاصّ يقابل العام، فيقال فيه: ما لا يتناولُ شيئين فصاعدًا من غير حصر، نحوُ: رجل، ورجلين، وثلاثة رجال. والتخصيص: تمييز بعض الجملة، أي: إخراجُه، كإخراج المعاهَدين من قوله تعالى: اقتلوا المشركين. وهو ينقسمُ إلى متّصل ومنفصل.

فالمتّصل:

الاستثناء، وسيأتي مثاله،
والشّرطُ، نحو: أكرم بني تميم إن جاؤوك، أي: الجائين منهم،
والتقييد بالصفة، نحوُ: أكرمْ بني تميم الفقهاء.
والاستثناء: إخراجُ ما لولاه لدخل في الكلام، نحو: جاء القومُ إلا زيدًا.

وإنّما يصحّ الاستثناء:

بشرط: أن يبقى من المستثنى منه شيءٌ، نحوُ: له عليّ عشرةٌ إلا تسعة، فلو قال: إلا عشرة= لم يصحّ، ولزمه العشرة.
ومن شرطه: أن يكون متّصلًا بالكلام، فلو قال: جاء الفقهاء، ثم قال بعد يوم: إلا زيدًا= لم يصحّ.
ويجوزُ تقديم المستثنى على المستثنى منه، نحو: ما قام إلا زيدًا أحدٌ.

ويجوز الاستثناء من الجنس: كما تقدّم، ومن غيره: نحو: جام القومُ إلا الحمير.

والشّرط المخصِّص يجوز أن يتقدّم على المشروط، نحوُ: إن جاءك بني تميم فأكرمهم.

الشّرح

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والعموم من صفات النّطق، ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه، كما في جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في السفر. رواه البخاري، فإنه لا يَعُمّ السفر الطويل والقصير، فإنه إنما يقع في واحد منهما، وكما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار. رواه النسائي عن الحسن مرسلا، فإنه لا يعمُّ كلّ جار، لاحتمال خصوصية في ذلك الجار.

بعد ما عرّف المصنف رحمه الله تعالى العام، وبيّن ألفاظه، شرع في مسألة جديدة، وهي مسألة: العموم في الأفعال وما يجري مجرى الأفعال.

قال رحمه الله: والعموم من صفات النطق. من صفات النطق أي: من صفات اللفظ، أي: أنّ العموم لا يدّعى إلا في الألفاظ، أي: أنّ

العموم لا يدّعى ولا يُحتجّ به إلا في الألفاظ، العموم مختصّ بالأقوال، أما الأفعال وما يجري مجرى الأفعال= فلا يحتجّ بالعموم فيها. يعني مثلا: تستطيع أن تحتج بالعموم، إذا قلتُ لك مثلا: كلُّ سفرٍ اقصر فيه الصلاة، فهذا أسلوبٌ دال على العموم، لكن لو قلتُ لك: قصَر رسول الله صلى الله عليه وسلم الصّلاة في السفر، هذا فعل، وإذا كان فعلا لم يجُز الاحتجاج بعمومه عند السّادة الشافعية وغيرهم.

قال: ولا يجوز دعوى العموم في غيره، أي : في غير النطق من الفعل وما يجري مجرى الفعل.

العموم لا يُدّعى في الأفعال؛ لأن الأفعال إنما تفعل على صفة واحدة، فإذا علمَت هذه الصفة= فلا يمكن أن يدّعى هذا العموم، وإن لم تعلم هذه الصفة= يكون الحديثُ مجملا، لا يكون عاما. يعني مثلا: نحن حينما نقرأ في الحديث: أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع في السّفر، رسول الله صلى الله عليه وسلم إما أن يجمع في سفر طويل أو أن يجمع في سفر قصير، يعني: الراوي حينما قال: جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في السّفر، فهذا على حالين: إما أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جمع في سفر طويل، أو جمع في سفر قصير، فلا بدّ أن نتوصّل بالقرائن إلى أيّ النوعين جمع ر سول الله صلى الله عليه وسلم. فنجد أنه قد جمع في سفر معين، له مقدارٌ بمسافة معينة، وفي هذه الحالة: لا يمكن أن يدعى العموم، لأننا علمنا المقدار الذي قد جمع فيه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم.

فالحاصل: أنّ الفعل يقع على صفة واحدة، إن عَلمت هذه الصفة= لم يحتج بالعموم؛ لأنّ الصفة معلومة، وإن لم تعلم هذه الصفة= كان الحديث أو الأثر مجملا، يُتوقف فيه على ظهور القرينة المرجحة، يتوقف فيه على إتيان ما يبيّنه.

قال: كما في جمعه صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين في السفر. رواه البخاري، فإنه لا يعمّ السفر الطويل والقصير. يعني: لما نقرأ في الحديث: جمع رسول الله صلى الله عليه بين الصلاتين في السفر= لا يقولن قائل: هذا يدل على جواز الجمع في كلّ سفر؛ لعموم قول الراوي: في السفر، هذا لا يكون مستقيما؛ لأنّ الراوي هاهنا إنما يصفُ لنا فعلا من أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم. هذا الفعل قد وقع على صفة واحدة: إما أن يكون رسولُ الله صلى الله عليه وسلم قد جمع في سفر طويل، أو جمع في سفر قصير، لكن لم يقصد الراوي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جمع في كل سفر.

قال: رواه البخاري. والمحلي يقصد حديث البخاري، حديث أنس رضي الله عنه كان رسول صلى الله عليه وسلم يجمع بين هاتين الصّلاتين في السفر المغرب والعشاء،

قال : فإنه إنما يقع في واحد منهما. أي: فإنّ الجمع إنما يقعُ في واحد منهما.

قال: وكما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار. هذا تمثيل على ما يجري مجرى الفعل، فإمام الحرمين رحمه الله قال: ولا يجوز دعوى العموم في غيره، أي: في غير النطق من الفعل، وما يجرى مجرى الفعل. مثل المحلي رحمه الله على الفعل بحديث: جمع رسول الله بين الصلاتين في السفر، ثم مثل على ما يجري مجرى الفعل كالقضاء ونحوه. قال : وكما في قضائه صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار.

والمعنى: لا يدّعى العموم فيما يجري مجرى الفعل: كالقضاء ونحوه. فحينما يروي الراوي قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار، فإنّ ذلك لا يعمّ كل جار؛ لاحتمال خصوصيةٍ في هذا الجار الذي قضى له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة، انظر إلى دقة علماء الإسلام! الحديث لو جاء بلفظ: الشفعة حتم لكل جار = يكون هذا الحديث دالا على العموم، ويجوز للمجتهد أن يدّعيَ فيه العموم، لكن لو جاء الحديث أنّ الراوي يقول: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار= لا يكون دالا على العموم.

يأتي الحديثُ مثلا: سهى رسول الله عليه السلام فسجد، هل أستطيع أن أحتجّ بالعموم في هذا الحديث، واقول: إنّ كل سهو يوجبُ سجود السهو، سواء أكان المنسيّ ركنا أو واجبا أو سنة؟

لا أستطيع عند السادة الشافعية أن أحتجّ بالعموم في هذا الحديث، لمَ؟ لأن الفعل يقع على وجه معين، يقع على وجه معين ، إن علمت هذا الوجه في هذه الحالة= لا عموم، أما إن لم أعلمه= فالحديث يكون مجملا.

يعني لما أقرأ في الحديث: سهى رسول الله فسجد، ثم أتتبع القرائن، فأعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسجد في الأركان بعدما يأتي بها، وفي الواجبات فقط؛ إذًا علمتُ ما الذي سجد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يكون الحديثُ دالا على أنّ الترك مطلقا يكون موجبا لسجود السهو. لكن لو لم أعلم في أيّ شيء سجد رسول الله عليه السلام= ففي هذه الحالة يكون الحديثُ مجملا.

ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في مسألة جديدة، فقال: والخاصّ يقابل العام، فيقالُ فيه: ما لا يتناولُ شيئين فصاعدًا من غير حصْر، نحوُ: رجلٍ، ورجلين، وثلاثة رجال. والتخصيص: تمييز بعض الجملة، أي: إخراجُه، كإخراج المعاهَدين من قوله تعالى: اقتلوا

المشركين. وهو ينقسمُ إلى متّصل ومنفصل.

قال: والخاصُّ يقابل العام، فيقال فيه: ما لا يتناول شيئين فصاعدا من غير حصر. أي: كما قلنا في تعريف العام: والعامُ ما عمّ شيئين فصاعدا من غير حصر، أي: ما تناول شيئين صاعدا من غير حصر= فكذلك نقول في الخاص: ما لا يتناول شيئين فصاعدا من غير حصر، نحوُ: رجل، ورجلين، وثلاثة رجال.

نريد هاهنا أن نصنع كما صنعنا في تعريف العام: نحن فرّقنا بين العام وبين ما يختلط به، كالعام والمطلق، والعام والمشترك، أيضًا نفرّق بين العام والخاص، وإن كان التفريق بين العام والخاص لطالب العلم أسهل من التفريق بين العام والمطلق؛ لأنّ العام والمطلق، والعام والمشترك= أكثر اشتباها من العام والخاص.

فالخاصُ: لفظ دل على معنى يتحقق في فرد واحد، أو في أفراد محصورين. الخاص عكس العام، العام: لفظ دلّ على معنى يتحقق في أفراد غير محصورين. وغير محصورين، أي: باعتبار اللفظ لا باعتبار الواقع، قال تعالى: إنّ الإنسان لفي خسر. الإنسان محصور في علم الله عزّ وجل، عدد ما خلق الله من الانسان هذا محصور في علم ربنا ، هل ننظر إلى ذلك؟ لا، إنما ننظر إلى الدِلالة. فالحصر باعتبار اللفظ، لا باعتبار الواقع.

فالحاصل: أنّ الخاصّ يقابل العام، عكس العام، ويقال فيه: ما لا يتناول شيئين فصاعدا من غير حصر، أو نقول فيه (وهذا أسهل من عبارة الشارح رحمه الله) : ما دلّ على معنى يتحقق في فرد واحد أو أفراد محصورين. أقول: أطعم رجلا، أطعم عشرة مساكين، صم ثلاثة أيام، كلّ هذا من قبيل الخاص؛ لأنّ الأفراد محصورين. أمّا العامُّ: يدلّ على معنى يتحقق في أفراد غير محصورين على وجه الشمول والاستغراق،: تقول مثلًا: أطعم الفقراء. (ال) الجنس، يعني: جمع الفقراء.

ثم قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: والتخصيص: تمييز بعض الجملة، أي: إخراجُه، كإخراج المعاهَدين من قوله تعالى: اقتلوا المشركين.

تخصيص بعض الجملة، أي: إخراج بعض الجملة، إخراج بعضٍ مخصوص من جملة أفراد العام، يعني مثلًا: قال ربنا سبحانه وتعالى : فاقتلوا المشركين. لفظ المشركين، اسم جمع محلى بأل الجنس، يفيد وجوب قتل كل من يتحقق فيه هذه الوصف، لكن جاء الدليل بإخراج بعض الأفراد من هذا العموم، جاء الدليل بإخراج المعاهَدين، وجاء الدليل باخراج المستأمَنين، وجاء الدليل بإخراج الذمّيين، فما بقي من أفراد المشركين في نطاق العموم إلا الكفار الحربيُون، إذًا خرج ثلاثة أصناف من الأفراد، وبقي الكفار الحربيّون.

فالآية في الأصل: دالة على قتل كلّ مشرك، لكن جاء الدّليل بتخصيصها، النبيّ صلى الله عليه وسلم لما جاءته أم هانئ فقالت: يا رسول الله زعم ابن أمي عليٌّ أنه قاتلٌ رجلا قد أجَرته، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد أجرنا من أجرتِ يا أمّ هانئ. ماذا حدث هنا بتخصيص الآية؟ خرج من عمومها بعض المخصوص، أي: أخرج بعض المخصوص من جملة أفراد العامّ؛ فدلّ هذا الحديث على خروج المستأمن من عموم هذه الآية، وهكذا.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وهو ينقسمُ إلى متّصل ومنفصل.

فالمتّصل:

الاستثناء، وسيأتي مثاله،
والشّرطُ، نحو: أكرم بني تميم إن جاؤوك، أي: الجائين منهم،
والتقييد بالصفة، نحوُ: أكرمْ بني تميم الفقهاء

بعد ما ذكر ماهيّة التخصيص بطريق الإيماء، بقوله: الخاص يقابل العام ، وقوله: والتخصيص تمييز بعض الجملة= شرع لك في بيان أنواع التخصيص..

قال: وهو ينقسم، أي: والتخصيص ينقسمُ.

قال: إلى متّصل ومنفصل، أي: التّخصيص ينقسم إلى نوعين: تخصيص متّصل، وتخصيص منفصل. والتخصيص المتصل ينقسم إلى ثلاثة أنواع: استثناء، وشرط، وتقييد بصفة.

النّوع الأوّل: التخصيص المتّصِل: معناه: أن يأتي الـمُخَصِّص والمخَصّص في نصٍّ واحد، يعني أن يأتي اللفظ العام واللفظ الذي

خصّصه في نصٍّ واحد. قال ربنا سبحانه: إن الإنسان لفي خسر. الإنسان هذا لفظ مفرد محلى بأل الجنس يدل على الاستغراق، يعني: إنّ كل إنسان في خسر، ثم قال ربنا سبحانه وتعالى: إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر. فأخرج ربّنا سبحانه من هذا العموم الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر.

إذًا اللفظ المخصِّص (الخاصّ) قد جاء مع اللفظ المخصّص (العامّ) في نصّ في واحد، في هذه الحالة نسمّي هذا النوع من التخصيص: تخصيصا متصلا؛ لأن المخصِّص اتصل بالمخصّص .

قال: فالمتّصل الاستثناء وسيأتي مثاله. أي: المتصل ينقسم إلى ثلاثة أنواع: أوّلها: الاستثناء.

قال: وسيأتي مثاله، ونستطيع أن نمثل عليه بقول ربنا سبحانه وتعالى: إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر. كذلك قول ربنا سبحانه: ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن. جاء النص المخصِّص مع النص المخصّص، فهذا نسميه تخصيصا متصلا.

قال والشرط، نحو: أكرم بني تميم إن جاؤوك، أي: الجائين منهم. . أي وثاني أنواع التخصيص المتصل: الشرط، ومثل على ذلك بقوله: أكرم بني تميم إن جاؤوك. فلو قلتُ لك مثلًا: أكرم بني تميم وسكتّ، سنفهم أنني أطالبك بتكريم جميع بني تميم، لكنّني خصصت مرادي فقلت: إن جاؤوك، هذا التخصيص جاء في صورة الشرط: إن جاؤوك، أي: الجائين منهم، فأنا لم أرد كل بني تميم، وإنما أردت مَن تحقق فيه صفة المجيء. أقول لك: أكرم الولد إن نجح، خصّصتُ الإكرام بالنجاح، وهكذا. فهذا يسمّى تخصيصا متّصلا، وصورته: تخصيص بالشرط.

ومثاله من قول ربنا سبحانه وتعالى: {وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ }. إذًا ربنا سبحانه وتعالى خصّص استحقاق الأبوين السدس في الميراث بحالة معينة ، قال تعالى: إن كان له ولد. يعني: لو كان له ولد. لو كان للمتوفّى فرعٌ وارثٌ= فإن الأبوين يكونان مستحِقين للسدس فرضا (طبعًا هذا في الأم، إذا كان له فرع وارث فالأم مستحِقة السدس فرضا، أما الأب فإن كان له فرع وارث مذكر؛ يكون مستحقا للسدس فرضا، أما إذا كان الفرع الوارث مؤنثا؛ فإنه يكون مستحقا للسدس فرضا والباقي تعصيبًا). قال: فإن لم يكن له ولد وورث أبواه فلأمه الثلث، فهذا تخصيص متصل بالشرط، هذا تخصيص متصل، صورته: تخصيص بالشرط.

قال: والتقييد بالصفة، نحوُ: أكرمْ بني تميم الفقهاء. والتقييد بالصفة هذه هي الصورة الثالثة من التخصيص المتصل، ومثل على ذلك بقوله: أكرم بني تميم الفقهاء، لو قلتُ لك: أكرم بني تميم وسكتّ، تفهم من كلامي: أن تكرم جميع بني تميم، لكنني خصّصتُ مرادي فقلتُ: الفقهاء، فالفقهاء هذه صفة، فهذا يسمّى تقييد بالصفة، وسيردُ معنا إن شاء الله: أنّ قول الأصوليين التقييد بالصفة لا يريدون به النعت عند النحاة، يعني: لا ينحصر في النعت، وإنما له أفراد كثيرة كما سترد الإشارة إلى ذلك إن شاء الله.

ونستطيع أن نمثل على ذلك بقول ربنا سبحانه وتعالى: {وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ }، فقول ربنا سبحانه وتعالى: اللاتي دخلتم بهنّ= هذه تجري مجرى الصفة لقول ربنا تعالى: نسائكم؛ فقصر تحريم الرّبيبة على حالة الدخول بأمها، وهذا يسمّى: تقييد بالصفة.

ثم بعد ما أشار إلى الاستثناء إشارة سريعة، رجع إليه مرة أخرى، فقال: والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، نحو: جاء القوم إلا زيدا.

الاستثناء أصلا في اللغة: هو العطف والعوْد، تقول: ثنَيت الحبل إذا عطفتَ بعضَه على بعض، كذلك يأتي الاستثناء في اللغة بمعنى: الصّرف، تقول: ثنيْت فلانا عن رأيه، أي: صرفتُه عن رأيه.

وأما في الاصطلاح: فهو إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، أي: إخراج ما لولا الاستثناء لدخل في الكلام، فإذا قلتُ مثلا: جاء القوم إلا زيدا، لو قلنا: جاء القوم وصمتنا، هذا يدلك على أنّ جميع القوم قد جاء، لكن طالما أنا قلنا : إلا زيدا، فهذا يخرجُ زيدا من أفراد أفراد الجائين، فلولا قولنا: إلا زيدا= لدخل زيدٌ في الكلام، لدخل زيدٌ في عموم قولنا: جاء القوم.

فالحاصل: أنّ الاستثناء معناه إخراج ما لولاه لدخل في الكلام، أي: إخراج ما لولا الاستثناء لدخل في الكلام.

ثم بعد ما عرّف الاستثناء شرع في شروطه، فقال:

بشرط: أن يبقى من المستثنى منه شيءٌ، نحوُ: له عليّ عشرة إلا تسعة، فلو قال: إلا عشرة= لم يصحّ، ولزمه العشرة.
ومن شرطه: أن يكون متّصلًا بالكلام، فلو قال: جاء الفقهاء، ثم قال بعد يوم: إلا زيدًا= لم يصحّ.
ذكر المصنِّف رحمه الله الشّرط الأوّل من شوروح صحّة الاستثناء، فقال: وإنما يصح الاستثناء بشرط أن يبقي من المستثنى منه

شيء. يعني: من شروط صحّة الاستثناء أن يبقى من المستثنى منه شيء.

أنا عندي في الاستثناء ثلاثة أركان: المستثنى منه، والمستثنى، وأداة الاستثاء. تقول: نجح الطلاب إلا زيدا. الطلاب= هم المستثنى منه، وزيد= هو المستثنى، وإلا= أداة الاستثناء. فمن شروط صحّة الاستثناء: أن يبقى من المستثنى منه شيء.

فلو قلتُ مثلًا: له عليّ عشرة دراهم إلا تسعة= صحّ استثناؤك، ومعناه: له عليّ درهم واحد؛ لأنّه قد بقي من المستثنى منه شيء. أمّا لو قلتَ له: له عليّ عشرة إلا عشرة؛ لم يصحّ الاستثناء، وتلزمك العشرة، كأنّك قلتَ له بالضبط: عليّ عشرة، ويكون قولك: إلا عشرة= لغوًا، غير مستقيم على طريقة العرب؛ لأنّه لم يبقَ من المستثنى منه (العشرة) شيء.

ثم شرع في الشرط الثاني فقال: ومن شرطه: أن يكون متصلًا بالكلام، فلو قال: جاء الفقهاء، ثم قال بعد يوم: إلا زيدًا= لم يصحّ. أي: ومن شرط الاستثناء أن يكون متصلًا بالكلام، يعني: لا يعدُّ الكلام منقطعا الكلام نفسه لا يُعدّ الكلام منقطعًا. ثمّ مثّل على ذلك بقوله: فلو قال: جاء الفقهاء، ثمّ قال بعد يوم: إلا زيدًا= لم يصحّ، يعني: لا تقل: جاء الفقهاء، وبعد يوم، تقول: إلا زيدا، فهذا الاستثناء لا يصحّ. ينبغي لصحّة الاستثناء أن لا يُعد الكلام منقطعًا ، أن يكون كلامُك واحدا غيرَ منقطع حقيقة.

تقول له مثلًا: علي عشرة دراهم ، ثم تقول بعدها: إلا درهما، هذا إذا أردت أن تستثني ويصحّ الاستثناء، أما أن تأتي في اليوم الثاني فتقول ذلك، وتقول: أردت أن أستثني = فهذا الاستثناء لا يصحّ.

تنبيه: يعفى عن سكوتٍ؛ لانقطاع نفس، وبلع ريق، ونحو ذلك، لا يكون هذا السكوت الذي غرضه بلع الريق ونحو ذلك من قبيل قطع الاستثناء، لكن العبرة في ذلك: العرف، الفصل والاتصال العبرة فيه: العرف.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: ويجوزُ تقديم المستثنى على المستثنى منه، نحو: ما قام إلا زيدًا أحدٌ.

ويجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه. هذه مسألة جديدة، تسمّى: تقديم المستثنى على المستثنى منه. الأصل عندي: أن يأتي المستثنى منه أولا، ثم يأتي بعده المستثنى، تقولُ مثلا: جاءني القوم إلا زيدا، فجاء المستثنى منه أوّلا (وهو القوم)، ثم جاء بعده المستثنى (وهو قولنا: زيد)، لكن يجوز في لغة العرب: أن يتقدم المستثنى على المستثنى منه ، نحو : ما قام إلا زيدا أحدٌ، زيد هو المستثني، ومع ذلك تقدّم على المستثنى منه، وهذا جائز في لغة العرب.

ثم شرع في آخر مسائل الاستثناء فقال المصنّف والشّارح رحمهما الله: ويجوز الاستثناء من الجنس: كما تقدّم، ومن غيره: نحو: جاء القومُ إلا الحمير.

ويجوز الاستثناء من الجنس، أي: يجوز الاستثناء من جنس المستثنى منه، وهذا باتفاق الأصوليين، تقول مثلا: جاء القوم إلا زيدًا، فاستثنيتَ من القوم زيدًا، وزيدٌ من جنس القوم، تقول: جاء الناس إلا عمرا، فعمرو من جنس الناس، فهذا لا خلاف فيه؛ وهو جواز الاستثناء من الجنس.

قال: ومن غيره. أي يجوز الاستثناء من غير جنس المستثنى منه، وهذا هو الذي به خلاف بين الأصوليين، وقد اختار المصنّف رحمه الله جوازه.

قال: نحو : جاء القوم إلا الحمير، فالحمير ليسوا من جنس القوم، ومع ذلك جاز الاستثناء في ذلك.

وهذا ينفعنا في باب الإقرار في الفقه، يعني مثلا: لو قال رجلٌ: له عليّ ألفُ درهم إلا ثوبا، ففي هذه الحالة: يلزمه لهذا المَقرّ له ألف درهم، ناقصة قيمة ثوب يرجع في قيمته إليه؛ فمن يقول بأنّ الاستثناء من غير الجنس يصحّ= يصحِّح هذا الاستثناء، لكن ينقِص من قيمة الألف درهم قيمة هذا الثوب.

كذلك من أمثلة الاستثناء من غير الجنس، قول ربنا سبحانه وتعالى: {فَسَجَدَ المَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ}. فربّنا استثنى من غير الجنس في هذه الآية؛ لأنّ إبليس من جنس غير جنس الملائكة، ومع ذلك استثناه ربنا سبحانه وتعالى من الملائكة.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله تعالى: والشّرط المخصّص يجوز أن يتقدّم على المشروط، نحوُ: إن جاءك بني تميم فأكرمهم.

ترك مسائل الاستثناء الآن ورجع إلى الشرط، فقال: والشرط المخصِّص يجوز أن يتقدم على المشروط. يعني: الشرط الذي يردُ ليخصِّص عموما= يجوز أن يتقدّم على المشروط، ويجوز أن يتأخر على المشروط.

فمثلًا: يجوز أن تقول: إن جاءك بنو تميم أكرمهم، فهنا تقدّم الشرط وهو: (إن جاءك بنو تميم) على المشروط وهو: (الإكرام). ويجوز أن يتأخّر على المشروط كذلك: كما سبق أن مثلنا عليه لما قلنا: أكرم بني تميم إن جاؤوك؛ فتقدّم المشروط وهو (أكرم بني

تميم) على الشرط وهو (إن جاؤوك).

فالحاصل: أنه يجوز أن يتقدّم الشرط على المشروط، ويجوز أن يتقدم المشروط على الشرط.

ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في الكلام على المقيّد بالصفة؛ لأن الكلام على المقيد بالصفة سيستدعي كلامًا في المطلق والمقيد ، وضوابط حمل المطلق على المقيّد. نقف مع ذلك إن شاء الله تعالى في اللقاء القادم بإذن الله..

===

الدرس (١٧)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا هو الدرس السابع عشر من شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيب ثراه وجعل الجنة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين آمين.

قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله تعالى:

والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق كـرقبة، قيدت بالإيمان في بعض المواضع كما في كفارة القتل، وأطلقت في بعض المواضع كما في كفارة الظهار فيحمل المطلق على المقيد احتياطا.

شرع المصنف رحمه الله تعالى في مسألة من أهم مسائل أصول الفقه وهي مسألة حمل المطلق على المقيد، وهي من مهمات المسائل التي تندرج تحتها كثير من الفروع الفقهية، فقبل أن نعرج على هذه المسألة، لابد أن تعلم أيها الأخ الحبيب المبارك، أن خطاب الشارع من جهة إطلاقه وتقييده له ثلاث حالات:

إما أن يرد مطلقا عاريا عن التقييد، أو أن يرد مقيدا عاريا عن الاطلاق، وأن يرد مطلقا في موضع مقيدا في موضع آخر.

فإذا ورد النص الشرعي مطلقا عاريا عن التقييد، فهذا يحمل على الاطلاق باتفاق، كذلك مثل قولنا: أعط زيدا ثوبا، فإن قولنا ثوبا مطلق عار عن التقييد، ومن ثم يعمل باطلاقه

أما اذا ورد النص الشرعي مقيدا عاريا عن الاطلاق فهذا يحمل على تقييده باتفاق، كذلك مثل قولنا: أعط زيدا ثوبا طويلا فلابد أن يعمل بهذا القيد باتفاق.

الحالة الثالثة وهي التي يدور حولها كلامنا هنا، وهي ورود اللفظ مطلقا في موضع مقيدا في موضع آخر، وهي ما قال فيه المصنف رحمه الله تعالى: المقيد بالصفة يحمل عليه المطلق، كالرقبة قيدت بالايمان في بعض المواضع وأطلقت في بعض المواضع، فيُحمل المطلق على المقيد، ونحن قد ذكرنا النص الشرعي، لأنّ غالب نظر الاصوليين، انما يكون في النص الشرعي، وان كانت هذه القواعد تصلح للاعتبار والاعمال في أي كلام

والكلام في المطلق والمقيد إنما ندرجه في مسائل، فمثلا نتكلم في وجه إدراج المطلق والمقيد في باب العام والخاص، هذا الباب أصلا انما هو معقود للعام والخاص، فلما ذكر المصنف رحمه الله تعالى، المطلق والمقيد في باب العام والخاص، ونتوقف مع حدّ المطلق والمقيد، ونفرّق بين المطلق وما يشتبه به، كالتفريق بين المطلق والعام، ونتوقف مع حالات حمل المطلق على المقيد، ونميز ما يحمل فيه المطلق على المقيد باتفاق، مما فيه خلاف، ونقف مع أدلة الحاملين وأدلة المانعيين من الحمل الى غير ذلك من المسائل

لا شك أن عادة المصنفين في فنون العلم ان يقرنوا المتشابهات، وان يلحقوا النظائر بعضها ببعض، فلهذا أدرج إمام الحرمين رحمه الله تعالى المطلق والمقيد في باب العام والخاص، ذلك أن المطلق والمقيد يشتركان مع العام والخاص في أمور، من هذه الأمور أن المطلق والعام يشتركان في أن في كل منهما عموما، بيد أن عموم العام عموم شمولي، وعموم المطلق عموم بدلي، وسيرد معنا ان شاء الله الآن التفريق بين العموم الشمولي، وبين العموم البدلي

الحاصل أن المصنف رحمه الله تعالى أدرج المطلق والمقيد في باب العام والخاص، لأن المطلق انما هو قسيم العام، والمقيد قسيم الخاص، وهذا قاله القرافي رحمه الله تعالى وغيره في هذه المناسبة، طبعا ليس للقرافي رحمه الله تعالى كلام على الورقات ولكن هو صاحب هذه الفائدة وذكرها غيره أيضا

المطلق، في الحد اللغوي هو المرسل، يقال أطلقت الأسير أي خلّيته

أما المطلق في اصطلاح الاصوليين فهو الدال على الماهية بلا قيد، أي اللفظ الدال على الماهية بلا قيد، حينما نقول الدال على الماهية، هذا يخرج لنا اللفظ المهمل، اذ اللفظ المهمل لا دلالة له على شيء، قولنا مثلا: ليسوا، لفظ؟ نعم لفظ لكن هل له دلالة على المعنى؟ ليس له دلالة على المعنى، فحينما نقول: الدال هذا يخرج لنا اللفظ المهمل، الدال على الماهية، الماهية هي اللفظ المتعقل من الشيء، اقول لك مثلا: الإنسان، أنني تعقيل لهذه اللفظة هذا الحيوان الناطق،

اذا الماهية هي حقيقة الشيء، التي ترتسم في ذهنك عند سماع اللفظة، كما ترتسم المحسوسات في مرآة، ذلك لان العقل إنما هو يعكس المعقولات، كما تعكِس المرآة المحسوسات، الدال على الماهية بلا قيد أي بلا اعتبار قيد، فلو قلت لك مثلا، اطعم انسانا، لفظة انسان لفظة دالة على الماهية ،أي: على حقيقة الشيء، أي: على الحيوان الناطق، بلا اعتبار قيد، فلا يعتبر مثلا كونه مصريا كونه شاميا كونه طويلا قصيرا غنيا فقيرا الى آخره،

أي:كأني قلت لك اطعم انسانا اي انسان، ولا يخفى ان الاصوليين قد اختلفت ألفاظهم في حد المطلق ولكن هذا من ادق الحدود التي وضعت في المطلق، وهو ما عرف به الفخر الرازي رحمه الله تعالى ومن بعده التاج السبكي، ولا نستفيض في ذكر الحدود ونقدها لأن مقام الورقات لا يحتمل مثل ذلك، الحاصل ان المطلق، ما دل على الماهية بلا قيد،

اما المقيد فهو خلافه، اي: ما دل على الماهية مع اعتبار قيد، اقول لك مثلا: اطعم انسانا مصريا، مصريا هذا قيد ورد على كلمة انسان، قولنا: اطعم انسان مصريا، هذا دال على الماهية نعم، ولكنه دال على الماهية مع قيد وراد على الماهية، فلا أطالبك بأن تطعم اي حيوان ناطق وانما لا بد ان يكون مصريا،

اذا المطلق ما دل على الماهية بلا اعتبار قيد، اما المقيد ما دل على الماهية مع اعتبار قيد معين.

هذا القيد يقلل مما صدق اللفظ، تقول مثلا اطعم انسانا، كلمة الانسان تشمل كل حيوان ناطق،

لو قلنا: مصريا، قلَّ الماصدَقُ هاهنا، فهذه لطيفة، معرفة ماهية القيد ستنفعنا جدا بعد ذلك حينما نأتي لمسألة حالات حمل المطلق على المقيد، لأنه يحصل بعض اللغْط التفريق بين السبب والقيد، بعضهم يجعل ورود القيد على السبب من اختلاف السبب عند .., وهذا خطأ، وأنا لا أقصد ببعضهم أحد

العلماء التراثيين على الاطلاق، بل هذا واقع عند بعض العلماء العصريين فقط،

المطلق لابد من التفريق بينه وبين العام، لان بعض طلبة العلم قد يخلط بين المطلق والعام، المطلق كما ذكرنا قبل ذلك، عمومه عموم بدلي، اما العام فعمومه عموم شمولي، اي: العام يعمّ أفراده على وجه الشمول والاستغراق، اما المطلق فانه يعمّ أفراده على وجه البدل، لو قلت لك مثلا: قال الله سبحانه: حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير.

حرمت عليكم الميتة، كلمة الميتة، جاءت محلاة بأل الجنس، اي حرمت عليكم كل ميتة، فلا تبرأ ذمة المكلف إلا باجتناب كل الميتة، إلا ما أخرجه الدليل، فكلمة الميتة شملت جميع افرادها على وجه الاستغراق، فهي كلمة عامة ولا تقول انها مطلقة، اما مثلا حينما نقول لك قال ربنا سبحانه: فتحرير رقبة، في كفارة الظهار، هذا يشمل افرادا على وجه البدل، يعني مثلا فتحرير رقبة هل يجب على المكلف كي تبرأ ذمته ان يعتق كل رقبة؟ كما قلنا في الميتة. او يجب عليه اعتاق رقبة واحدة فقط؟ يجب عليه اعتاق رقبة واحدة فقط،

فهذا المعنى من قولنا ان العام يعم افراد على وجه الاستغراق، اما المطلق فيعم افراده على وجه البدلية

وهذا معنى قولنا ان عموم العام فهو عموم شمولي اما عموم المطلق فهو عموم بدلي، هكذا فرّق الامام القرافي رحمه الله تعالى وكذا ذكره الزركشي، بيد أن سمّى العموم البدلي عموم الصلاحيّ، ولا مشاحة في الاصطلاح.

المصنف قال: والمطلق والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق، كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواطن، واطلقت في بعض المواطن، فيحمل المطلق على المقيد،

ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى حمل المطلق على المقيد دائما، وهذا ليس مراد المصنف رحمه الله تعالى، فحمل المطلق على المقيد له حالات عند الاصوليين، في بعض هذه الحالات، يحمل المطلق على المقيد اجماعا، وفي بعض هذه الحالات، لا يحمل اجماعا، وفي بعض هذه الحالات خلاف بين الاصوليين، المطلق مع المقيد بالاستقراء: اما ان يكونا متحدين في السبب والحكم أو ان يكونا مختلفين في السبب والحكم، او ان يكونا متحدين في احدهما دون الاخر، فاذا نظرت في هذه الحالات وجدت أن الحالات خمسة، اما ان يتحد المطلق مع المقيد في الحكم والسبب، او ان يختلف المطلق مع المقيد في الحكم والسبب، او ان يتحد المطلق مع المقيد في الحكم دون السبب، او ان يتحد المطلق مع المقيد في السبب دون الحكم،

والحالة الاولى لها صورتان، اما ان يكون القيد واردا على الحكم، أو ان يكون القيد واردا على السبب، تعال نقف مع كل حالة من هذه الحالات، نبدأ بالحالة التي لا يحمل فيها المطلق على المقيد باتفاق الاصوليين، وهي حالة اختلاف نصين في السبب والحكم، ان ننظر في النصين، نص المطلق ونص المقيد فنجد ان الحكم في النصين مختلف وكذا نجد أنّ السبب في النصين مختلف، نستطيع ان نمثل على هذه الحالة بقول الله سبحانه: والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما،

جاءت اليد هنا في هذا النص مطلقة، مع قول الله سبحانه: يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهم و أيديكم الى المرافق، لفظة اليد في هذه الآية الثانية في آية الوضوء، جاءت مطلقة ام جاءت مقيدة بكون الغسل الى المرافق؟ جاءت مقيد بكون الغسل الى المرافق، هل يحمل

المطلق على المقيد في هذه الحالة او لا؟ طبعا حينما تجد في هذا اول من تنظر ، تنظر إلى الحكم والسبب في النصين،

الحكم في النص الاول، هو قطع اليد، والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما جزاء بما كسبا نكالا من الله. الحكم في النص الثاني، هو غسل اليد، السبب في النص الأول هو السرقة، طيب كيف عرفنا أنه سبب؟ القاعدة الأصولية: انه اذا ذكر حكم ذُكر قبله وصف، وقد رُتّب الحكم على الوصف بالفاء، فالوصف سبب للحكم، او علة للحكم، اذا وجدت في نص شرعي وصف ذكر بعده حكم، وقد رتب هذا الحكم بالفاء، فاعلم ان هذا الوصف علة للحكم، تقول مثلا: قال الله سبحانه: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، فالزانية والزاني وصف ذكر بعده حكم: اجلدوا، وقد رتب هذا الحكم على الوصف، فعرفنا أنّ الوصف علة للحكم، فالزنا علة للجلد، كذلك يقول ها هنا: والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاءا بما كسبا نكالا من الله، ذكر وصف وهو السرقة، ثم ذكر بعده حكم وهو قطع اليد، ورتب هذا الحكم على الوصف بالفاء، فاعلم أن السرقة التي هي الوصف علة للحكم،

فالسبب في النص الاول السرقة، الحكم قطع اليد،

السبب في النص الثاني إرادة القيام الى الصلاة، الحكم في النص الثاني وجوب غسل اليد الى المرافق،

هنا اختلف الحكم واختلف السبب في النصين، في هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد باتفاق الاصوليين، لانه لا علاقة للنصين ببعضهما أصلا، وساق الاتفاق على ذلك غير واحد من الأصوليين منهم القاضي أبو بكر الباقلاني عليه رحمة الله تعالى وابن برهان عليه رحمة الله تعالى، طبعا ابن برهان: صاحب الوصول الى الاصول بفتح الباء، وليس بكسر الباء، ابن برهان البغدادي، وكذا الزركشي وغيره،

الحالة الثانية ان يختلف النصان في الحكم والسبب، وهنا لا يحمل المطلق على المقيد باتفاق،

نأتي للحالة الثانية والصواب ان لها صورتين:، الصورة الاولى اتحاد الحكم والسبب مع كون القيد داخلا على السبب، الصورة الثانية هي اتحاد الحكم و السبب مع كون القيد واردا على الحكم، كل حالة من هذه الحالات، كل صورة من هذه الصور لها حكمها، وانتبه الى انه قد وقع في بعض النصوص في الفقه المعاصر سياق الاجماع على حكم هذه الحالة انه يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة اجماعا، هذا ليس بصواب بل لابد من التفريق بين ما اذا كان القيد داخلا على السبب او كان داخلا على الحكم، لان عند السادة الحنفية خلاف في ما اذا كان القيد داخلا على السبب، وهو خلاف مشهور جدا في كتب الأصول التراثية، ونصوص الحنفية كثيرة جدا في بيان هذا الخلاف مع السادة الشافعية والجمهور،

الصورة الاولى، ان يتحد النصان في السبب والحكم مع كون القيد داخلا على السبب، وهي الصورة التي فيها الخلاف بين السادة الحنفية وجمهور الاصوليين، ونستطيع ان نمثل على هذه الحالة، بقول الله سبحانه: ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله، وهو في الآخرة من الخاسرين،

ربنا جلّ وعلا، ذكر هنا وصفا وهو الكفر، ثم رتب على هذا الوصف حكما وهو حبوط العمل، ورتب هذا الحكم على الوصف بالفاء فدل ذلك على ان الوصف علة للحكم، اي: ان الكفر هو علة لحبوط العمل، طيب جميل، هذا سيأتي معنا إن شاء الله في مسالك العلة، لكن انا اريد ان اعلمك الآن كيف تستخرج

السبب، سبب الحكم،

النص الثاني قول الله سبحانه: ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولائك حبطت اعمالهم في الدنيا و الاخرة و اولائك اصحاب النار هم فيها خالدون،

فربنا جلا وعلا ايضا ذكر حكما وهو حبوط العمل وذكر.. وصفا يعني علة وهي الردة اي الكفر، الحكم في النصين متحد او لا؟ متحد حبوط العمل، السبب في النصين متحد ام لا؟ متحد وهو الردة، لكن النص الثاني قد دخل فيه قيد على السبب، فالقيد هنا لم يدخل على الحكم وإنما دخل على السبب، اذا في هاذان النصان الحكم فيهما هو حكم حبوط العمل، السبب فيهما متحد وهو الردة، ولكن التقييد قد دخل على السبب، وهو قوله سبحانه: فيمت وهو كافر، هذا القيد واقع على السبب، هل يُحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة او لا؟ الذي عليه السادة الشافعية ان المطلق محمول على المقيد في هذه الحالة، اما السادة الحنفية فانهم لا يحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة وقد وافق الشافعية جمهورُ العلماء، جمهور الاصوليين من العلماء، الحنابلة والمالكية،

لذلك تجد ان لهذا النص، تخريجا على الفروع الفقهية، فتجد في الحنفية يقولون مثلا ان الاعمال تبطل بنفس الارتداد، اما الشافعية فالاعمال عندهم تبطل بالردة مع الموت عليها، طبعا تقرأ في فروع الشافعية تجد ان فيه حالات ممكن العمل يبطل بالردة فقط، لكن تكون هناك قرينة هي التي جعلت .. الشافعية ان الردة وحدها ليست مبطلة للعمل، وانما يبطل العمل بالردة مع الموت عليها، لكن الردة بذاتها مبطلة للعمل عند السادة الحنفية، لذلك ننظر في مسألة من تطبيقات هذا الأصل من صلى صلاة معينة ثم ارتد ثم رجع الى الاسلام ووقت الصلاة باق لم يخرُج، هل يلزمه ان يعيد هذه الصلاة؟ او لا يلزمه؟ لو قلنا ان الردة بذاتها مبطلة للعمل لزمه ان يعيد، فإن الردة قد احبطت عمله، اما ان قلنا ان الردة لا تبطل العمل الا ان مات المرئ عليها وهي الردة ففي هذه الحالة لا يبطل عمله قبل الارتداد يعني صلاته قبل الارتداد لا تحبَط، لذلك من يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، يقول ان صلاته لم تحبط، ومن لا يحمل المطلق على المقيد يحبطه صلاته ويلزمه باعادتها، لذلك لأن الشافعية يحملون المطلق على المقيد قالوا لا يلزم هذا الرجل الذي صلى ثم ارتد ثم رجع ووقت الصلاة باق ان يعيد الصلاة، لما؟ لان الردة بذاتها ليست مبطلة للعمل، وانما الردة تكون مبطلة اذا مات المرء على الإتيان بها،

لكن السادة الحنفية يحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة، فيبطلون العمل بذات الردة، طبعا نحن ليس غرضنا هنا ان نستوعب كل الفروع الفقهية، وانما اكثر من الامثلة كي يحسن تصورك للقاعدة الأصولية والا فمحل هذه الامثلة انما هو علم الفروق، وليس علم الاصول،

هذه الصورة الاولى من صور اتحاد المطلق والمقيد في الحكم والسبب، هذه الصورة التي ذكرتها لكم ان فيها خلافا بين الشافعية مع جمهور الاصوليين والحنفية،

اما اذا كان القيد داخلا على الحكم فالمطلق محكوم على المقيد باتفاق، لا خلاف في هذه الصورة، ونستطيع ان نمثل عليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي جامع في رمضان: صم شهرين، الرواية الأولى جاءت مطلقة بلا تقييد، واقعة دون تقييد

الرواية الثانية: صم شهرين متتابعين،

طيب حتى نعرف أن نحمل المطلق على المقيد أو لا نحمله ماذا نفعل؟

ننظر في الحكم والسبب وننظر هل القيد داخل على الحكم ام دخل على السبب،

السبب في النصين متحد ام لا؟ متحد، يعني السبب في النصين إفساد صوم رمضان بالجماع، الحكم في النصين متحد ام لا؟ متحد، وهو وجوب صوم شهرين، القيد دخل على نص دون نص، هل يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة؟ يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة باتفاق الاصوليين،

ليس لهم خلاف في هذه الحالة بين الاصوليين ان المطلق محمول على المقيد.

اذا عندي حالة فيها اجماع على الحمْل، وحالة فيها اجماع على عدم الحمل، وحالة فيها خلاف، حالة التي فيها اجماع على الحمل هي حالة اتحاد المطلق مع المقيد في الحكم والسبب مع كون القيد داخلا على الحكم، هنا يحمل المطلق على المقيد باتفاق الاصوليين،

الحالة التي أجمع فيها الاصوليين على أنه لا يحمل فيها المطلق على المقيد هي حالة اختلاف النصين في الحكم والسبب، والحالات الثلاثة الاتية، طبعا نحن ذكرنا في كل حالة ان يكون المطلق متحد مع المقيد في الحكم والسبب ولكن القيد دخل على السبب ما ذكرنا ،

ذكرنا ثلاث حالات في حالتين فيهم اجماع و فيه حالة فيها خلاف،

الحالة الثالثة ان يتحد النصان في الحكم ويختلفا في السبب،أنظر في النصين فأجد أن الحكم متحد و ان السبب مختلف، ونستطيع ان نمثل على هذه الحالة، بقول الله سبحانه: والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير، مع قول الله سبحانه: وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا خطأ ولو قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة و دية مسلمة الى اهله إلا أن يصدقوا.

في هذين النصين حكمٌ وهو وجوب تحرير الرقبة، الحكم في النص الاول وجوب تحرير الرقبة، الحكم في النص الثاني وجوب تحرير الرقبة، السبب في النص الاول، مسألة وجوب تحرير الرقبة في النص الاول هي الظهار، الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير. وصف ذكر بعده حكم، هل هذه هي الصورة الواحدة من صور الوصول للعلة؟ لا، مسالك العلة كثيرة جدا، لكن حتى يسهل عليك.

الحكم في النص الأول: وجوب تحرير رقبة، والسبب الظهار، الحكم في النص الثاني: وجوب تحرير رقبة، السبب: القتل الخطأ، والقيد الذي دخل على الحكم الإيمان، في النص الاول فتحرير رقبة، بدون قيد لا مؤمن ولا كافر، لكن في النص الثاني قيدت الرقبة بالايمان، فيأتي الحكم متحد والسبب مختلف، في هذه الحالة اختلف الاصوليون فذهب جمهور الشافعية الى حمل المطلق على المقيد وذهب الحنفية الى عدم حمل المطلق على المقيد.

أنت في غالب الحالات ستجد الحنفية لا يحملون، والشافعية يحملون، الحنفية لا يكادون يحملون المطلق على المقيد اصلا الا في حالة واحدة وهي حالة اتحاد الحكم مع السبب ودخول القيد على الحكم، ما سوى ذلك لا يحمل المطلق على المقيّد عندهم، خلافا للشافعية، الشافعية تقريبا في كل حالات باستثناء الحالة التي فيها اجماع التي هي حالة اختلاف الحكم والسبب يحملون، طبعا احيانا فيه خلاف، في بعض الحالات يعني الحالة هذه فيها خلاف، والحالةا القادمة أيضا فيها خلاف بين الشافعية، تعرف أن الأصل في الشافعية الحمل، الحنفية عدم الحمل، طبعا هذا على قول جماعة منهم

قد تجد الامر على غير ذلك عند بعضهم، لكن سيرد معنا كلام الإسنوي رحمه الله تعالى في حالة من اضعف حالات ..

نرجع لهذه المسألة، ولذلك تجد الخلاف في الفروع مترتب على ذلك، هل تجري الرقبة الكافرة في كفارة الظهار ام لا تجزي؟ الخلاف هاهنا مبني على الخلاف في المسألة الأصولية، هل يحمل المطلق على المقيد؟ اذا حمل المطلق على المطلق قال لا يجزئ في كفارة الظهار الا رقبة مؤمنة، اما اذا لم يحمل المطلق على المقيد كالسادة الحنفية قالوا تجزئ الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار،

ايضا نستطيع ان نمثل على هذه الحالة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ما من مرض أو وجع يصيب المؤمن الا كان كفارة لذنبه، حتى الشوكة يشاكها أو نكبة يُنكبها، هنا جاء سبب لتكفير الذنب و اطلق الذنب يعني لم يبين النبي صلى الله عليه وسلم هل التكفير هنا للكبائر و الصغائر أو للصغائر دون الكبائر، والسبب هنا المرض او الوجع، أيضًا جاء حديث، ورزك لأن الأحاديث كثيرة، فستجد ان الحكم متحد في كل هذه الحالات اما السبب مختلف، النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا أمّن الإمام فأمنو فانه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه، الحكم في هذا النص: غفران الذنب ولم يبين صلى الله عليه وسلم الصغائر او الكبائر، ام الصغائر فقط، السبب موافقة تأمين المأموم تأمين الملائكة، نص ثالث: من صام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، ايضا نفس الحكم: غفران الذنوب مع اختلاف السبب: صيام رمضان ايمانا واحتسابا، ايضا حديث صلى الله عليه وسلم : من قام ليلة القدر ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، كل هذه الاحاديث احاديث مطلقة، جاء فيها غفران الذنب مطلقا مع اختلاف السبب لهذه الاحاديث، لكن جاءت نصوص اخرى مقيّدة، مثل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهما، لكن النبي صلى الله عليه وسلم وضع قيدا هنا فقال: ما اجتنبت الكبائر، طبعا ما اجتنبت الكبائر الذي عليه المعتمد في تفسيرها اي: ان التكفير انما هو للصغائر دون الكبائر وليس المعنى عند جماهير الأصحاب: ان شرط غفران الذنوب اجتناب الكبائر، هذا قول عند أصحابنا وليس بمعتمد.

الحاصل الآن معنا نصوص المطلق ونصّ مقيد طبعا السبب مختلف في هذه النصوص كلها، لكن الحكم متحد، ورد في القيد على الحكم في نص من هذه النصوص وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهما ما اجتنبت الكبائر، القاعدة الأصولية عند أصحابنا: اذا اتحد الحكم واختلف السبب المطلق محمول على المقيد، اذا كل هذه النصوص: لا تفيد ان كل ذنب مغفور، وانما يحمل المطلق على المقيد، فيكون المكفر انما هو الصغائر دون الكبائر، اما الحنفية فلا يحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة،

اذًا لم يبق لنا الا الحالة الاخيرة: وهي حالة اتحاد النصين في السبب واختلافهما في الحكم، تنظر في نصين فتجد ان السبب في النصين متحد وان الحكم في النصين مختلف.

ونمثل على هذه الحالة بقول الله سبحانه: والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعدون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا، ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير، خلي بالك وقفنا قبل ذلك مع كلمة: رقبة، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا. فنقف أيضا مع قيد أيضا وارد على هذه الآية، قال تعالى: فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا، فمن لم يستطع فاعطام ستين مسكينا، ذلك لتؤمنون بالله ورسوله، وتلك حدود الله، وللكافرين عذاب أليم. لو بحثنا في هذين النصين قيّد

فيهما: تحرير الرقبة وصيام الشهرين المتتابعي بكونهما قبل المساس، ربنا سبحانه قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا، فالسبب متحد لكن الحكم مختلف، السبب: هو الظهار، لكن الحكم الأول الذي هو تحرير رقبة، ورد عليه قيد من قبل ان يتماسا، طيب الحكم الثاني، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا، ايضا ورد قيد أن صيام الشهرين قبل المساس، ثم الحكم الثالث فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل الله عز وجل: من قبل أن يتماسا، اطلق الاطعام وقيد تحرير الرقبة والصيام، يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة او لا؟

الذي عليه جماعة كثر من السادة الشافعية وحكاه القرافي قولا عند السادة المالكية وحطاه القاضي ابو يعلى في رواية عند السادة الحنابلة ان المطلق محمول على المقيد في هذه الحالة، لكن الذي عليه الحنفية وهو قول عند المالكية ومعتمد ايضا عند الحنابلة ان: المطلق ليس محمولا على المقيد في هذه الحالة هذه الحالة ساق فيها الامام سيف الدين الآمدي رحمه الله وطيب ثراه اجماعا على عدم حمل المطلق على المقيد، وهذا الإجماع تعقبه الامام الإسنوي رحمه الله وغيره بل قال الإسنوي: وفروع الأصحاب هاهنا تدل على الحمل وفيها خلاف ساقه الامام ابن العربي والامام القرفي والامام الزركشي .. ،

الحاصل ان هذا المثال عندي سبب متحد، حكم مختلف، قيد التحرير والصيام واطلق الاطعام، هل يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة؟ كما ذكرنا جمهور الشافعية وبعض المالكية ورواية عند الحنابلة على حمل المطلق على المقيد لكن الحنفية والمعتمد عند الحنابلة وجمهور المالكية على عدم حمل المطلق على المقيد، لو قلنا إنّ تجد ان الشافعية لم يجوزوا للمظاهر المسيس قبل الاطعام أيضا، المطلق على المقيد ؟ لم يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة؟ لأن خلاص الاطعام لم يقيد ، انماالذي قيد هو التحرير والصيام، فسمنعنه من المسيس قبل التحرير او قبل الصيام، لكن الاطعام لم يقيد ، فالشافعية لم يقولوا بذلك انما حملوا المطلق على المقيد و منعوا المظاهر من المسيس، الحنفية ايضا لم يحملوا المطلق على المقيد ، اذًا كان لازم مذهبهم أن يجوزوا للمظاهر المسيس قبل الاطعام، لو انت نظرت نظرة سطحية تقول: الحنفية خالفوا أصلهم أو نقضوا أصلهم، لكن مذهب السادة الحنفية مذهب قوي ، العلماء لا ينظرون الى الفروع الفقهية بهذه البساطة، وانما السادة الحنفية منعوا المظاهر من المسيس كما منع الشافعية قبْلا، ولكن بمدخل اخر لا من جهة حمل المطلق على المقيد وانما من جهة اخرى، ما هي هذه الجهة؟ قالوا ان المظاهر لو أبيح له الوطء قبل الاطعام.. قالوا: ومن الجائز ان يقدر على الاعتاق و الصيام في خلال الاطعام، طب هو لو قدر على الاطعام الاعتاق والصيام يحصل ايه؟ قالوا تنتقل كفارته اليه، خلاص كان بيطعم قدر على الاعتاق والصيام فتنتقل كفارته الى ما قبله مما قدر عليه، قدر مثلا على الصيام أو قدر على الاعتاق، فتنتقل الكفارة إلى الاعتاق أو الصيام، فيتبين ان وطأ كان حراما، فيجب صيانته عن الحرام بايجاب تقديم الاطعام احتياطا.

انظر عبقرية اهل العلم !

ايضا نستطيع ان نمثل على هذا الحال حالة اختللاف في الحكم واتحاد السبب بالحديثين المشهورين، حديث النبي صلى الله عليه وسلم: ما جاوز الكعبين ففي النار، هذه هي الرواية المطلقة، مع قول النبي صلى الله عليه وسلم: من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله اليه يوم القيامة، في هذه النصين اطلق الاسدال في النص الاول وقيد في النص الثاني بالخيلاء، علشان أعرف هل أحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة أعمل ايه؟ انظر إلى السبب والحكم ، السبب في النص الاول

مجاوزة الثوب للكعب، السبب في النص الثاني ايضا مجاوزة الثوب للكعبين، يعني الاسدال في النصين ، الحكم في النص الاول تعذيب هذا الجزء من القدم في النار، هذا الجزء من القدم الذي نزل عليه الثوب يعذب بالنار، الحكم في النص الثاني عدم نظر الله الى العبد يوم القيامة اذا الحكم مختلف ولكن السبب متحد، مذهب جمهور السادة الشافعية في هذه الحالة: حمل المطلق على المقيد، وهذا ما قاله الامام النووي رحمه الله تعالى قال: إن الاحاديث المطلقة بأن ما تحت الكعبين في النار لا يراد بها ما كان من خيلاء لانه مطلق فوجب حمله على المقيد، أصل هذا الخلاف في الأصل، لكن ليس خلاف في الفرع الفقهي في كتب المذهب، لكن الخلاف في الأصل، وكما ذكرنا قبل ذلك: فروع أصحابنا تدل على الحمل، فالشافعية حملوا المطلق على المقيد وقالوا لا يحرم من الاسدال الا ما كان ذي خيلاء، هنا بقى مسألة يحصل فيها غلط عض الناس يقول ان السبب في هاذين النصين مختلف ليه ان السبب في النصين مختلف؟ نقول ان السبب في النص الاول: الاسدال، السبب في النص الثاني الاسدال مع الخيلاء، طبعا هذا خلط بين القيد والسبب، للاسف هذا الكلام مذكور في بعض الكتب التي تدرس في اصول الفقه المعاصرة، هذا خلط بين القيد والسبب ، السبب: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي ناط الشارع به الحكم يقول النبي صلى الله عليه وسلم ناط حكما بالاسدال: ما تجاوز الكعبين ففي النار وصف رتب على الحكم بالفاء، من جر ثوبه خيلاء ، وصف جاء بعده حكم ، القيد هنا لفظ دخل على السبب فقلل من ما صدق، كلمة خيلاء يعني ليست سببا اطلاقا وانما هي القيد الذي ورد على السبب فقلل الماصدَق

والخيلاء ليست سببا جليّا، وانما هي القيد الذي ورد عن السبب يعني مثلا أقول: إن جاءك فقير فأطعمه، ثم أقول لك: إن جاءك فقير مصري فأطعمه، هل تقول: السبب في النصين مختلف؟ لا، السبب متحد، لكن السبب دخل عليه قيد في النصّ الثاني: مصريّ، فهل نقول: السبب في النصين مختلف؟ أنت هكذا تخلط ما بين القيد والسبب.

إذا مذهب السادة الشافعية رحمهم الله تعالى: حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة. طبعا من الشافعية من خالف هذا الأصل، لكن وافقوا على حكم هذه المسألة من أدلة أخرى

السادة الحنفية لازم مذهبهم: عدم حمل المطلق على المقيّد في هذه الحالة، لأنهم يقولون بعدم حمل المطلق على المقيد في حالة اختلاف الحكم واتحاد السبب، فلازم مذهبهم أن يقولوا: بأن الإسبال محرّم لا يقيد بالخيلاء.

وأنا أستفيض معك في ذلك، لأعلمك كيف القاعدة الأصولية تعمل في الفرع الفقهي؛ لأنه ليس كل قاعدة أصولية تطبق هكذا بالمسطرة والقلم، فيه قرائن هي التي تحكم إعمال القاعدة الأصولية في النص، فليست المسألة هكذا رياضية هندسية، فلازم مذهب الحنفية: أن الإسبال كله محرّم بخيلاء كان أو بغير خيلاء.

لكن الحنفية قالوا بما قال به الشافعية في هذه الحالة، لكن هل من باب حمل المطلق على المقيد؟ ليس من باب حمل المطلق على المقيد، وهذا يعطيني درسا: أن الاتفاق في الرأي لا يلزم منه اتفاق في مأخذه، يمكن أن نتفق في الرأي الفقهي لكن أنت لك مأخذ على حسب قواعد مذهبك، وأنا لي مأخذ آخر على حسب قواعد مذهبي.

قالوا: لمعنى الملكية المأخوذ من قول النبي صلى الله عليه وسلم: من جرّ ثوبه خيلاء. الإمام عبد العزيز البخاري رحمه الله تعالى فوق ذلك قال في كشف الأسرار عن أصول البزدوي كلمة جميلة تنفعنا

في هذا المقام: قال النية وصف مناسب تمنع من نية الوصف العام، فمثلا: من رأى ميتا فقال:

النبي صلى الله عليه وسلم قال في حديث - غير حديث من جر ثوبه خيلاء - أبي بكر: إنك لست ممن يفعله خيلاء، إنك هذا وصف ظاهر في العلة، النص الذي تؤخذ منه العلة على نوعين: إما نص قاطع في العلية، يعني: يأتي النبي صلى الله عليه وسلم بأداة لا تستعمل إلا للتعليل، أو أن يكون نصا ظاهرا في العلية، يعني: أن تكون الأداة محتملة للتعليل وغيره، ولكن يترجح أن تكون للتعليل في هذا النص، مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: إنك لست ممن يفعله خيلاء، وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم. قول النبي صلى الله عليه وسلم في السنّور: إنها من الطوافين عليكم والطوافات، يعني: ليست بنجسة، فكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: إنك لست ممن يفعله خيلاء، لو كانت العلة في جواز الإسبال لأبي بكر رضي الله عنه، إنما هي خصوصية لأبي بكر لبيّن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم أناط الحكم بالخيلاء وعدمه، فقال: إنك لست ممن يفعله خيلاء، والنبي صلى الله عليه وسلم لا يعلل الحكم إلا بوصف مناسب، لا يعلل الحكم بوصف عارض، هكذا يتبدّى لك أن المطلق مع المقيد إما أن يكون متحدين في الحكم والسبب، أو أن يكونا مختلفين في الحكم و السبب، أو أن يكونا متحدين في الحكم دون السبب، أو أن يكونا متحدين في السبب دون الحكم، وبهذا ننتهي من حالات حمل المطلق على المقيد.

قال المصنف والشارح عليهما رحمه الله تعالى والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق كالرقبة قيدت في بعض المواضع كما في كفارة القتل واطلقت في بغض المواضع كما في كفارة الظهار فيحمل المطلق على المقيد باتفاق، قال المصنف رحمه الله تعالى: والمقيد بالصفة قد يوهم عند بعض الطلبة ان المراد بالصفة هنا النعت عند النحاة وهذا ليس بمراد المصنف رحمه الله تعالى، فمفهوم الصفة عند الاصوليين اعم من مفهوم النعت عند النحاة، فالنعت عند النحاة انما هو الاسم الدال على بعض احوال الذات، تقول مثلا مررت برجل فقير كلمة فقير نعت لكلمة رجل لكن الصفة عند الاصوليين لا تقتصر على النعت فقط، بل النعت صورة من صور الصفة عند الاصوليين ، و المراد بالصفة عند الاصوليين اللفظ المقيّد لآخر على ان هذا اللفظ ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، وبهذا يتبدى ان الصفة لا تقتصر على النعت بل قد تكون حالا او تكون ظرفا مضافا اليه جارا او مجرورا تمييزا عطف بيان بدل بعض للكل مفعولا لاجله الى اخره، فمثلا قد يرد تقييد الصفة في صورة النعت كما هو شائع في امثلة كثيرة مرت معنا كما قال الله سبحانه فتحرير رقبة مؤمنة، فكلمة مؤمنة نعت لكلمة رقبة، وقد يرد تقييد الصفة في صورة الحال كما قال ربنا سبحانه: ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد، فجملة وانتم عاكفون في المساجد هذه جملة اسمية في محل وصف حال، صدّرت بالواو الحالية، اي لا تباشروهن حال عكوفكم في المساجد، وقد يرد التقييد بالصفة في صورة الظر سواءء كان ظرف زمان ام ظرف مكان، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: اذا اطال احدكم الغيبة فلا يطرق اهله ليلا، كلمة ليلا أليست تقييدا؟ بلى، كلمة ليلا ظرف زمان مقيّد للنهي عن الطروق، فلا يطرق اهله على اطلاق ، ثم جاءت كلمة ليلا قيدا على النهى عن الطروق ، كذلك قول الله سبحانه: ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، قول الله سبحانه شطره هذا ظرف مكان مقيد لتولية الوجه، كذلك قد يرد تقييد الصفة في صورة الجار ومجرور كما قال ربنا سبحانه: ولا تصلي على احد منهم مات أبدا، منهم جار ومجرور مقيّد للنهي عن الصلاة، مبين انه منحصر في المنافقين، كذلك قد يرد تقييد الصفة في صورة المضاف اليه، كما قال

ربنا سبحانه: ولايبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن او آباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن او اخوانهن او بني اخوانهن او بني اخواتهن او نسائهن، فمثلا: قول الله سبحانه: او نسائهن هذا اسم ظاهر مضاف الى ضمير والتقييد بالصفة هاهنا في صورة المضاف اليه ليس كل النساء مرادة في هذه الاية وانما المراد نسائهن، كذلك قد يرد التقييد بالصفة في صورة عطف البيان، كما قال ربنا سبحانه: من وراء حجاب ويسقى من ماء صديد، كلمة صديد عطف بيان؛ لان الله عز وجل قال يسقى من ماء، هذا الاطلاق ثم جاءت كلمة صديد مؤكدة، كذلك قد يرد تقييد الصفة في صورة بدل البعض من الكل، كما قال ربنا سبحانه: ولله على الناس حج البيت من استطاع عليه سبيلا، من استطاع، هذا اسم موصول في محل جرّ بدل، بدل بعض من كلّ،والمبدل منه هو الناس، أي: ولله على الناس حج البيت للمستطعين منهم، فمن استطاع اليه سبيلا، من هنا بدل من الناس، البعض من الكل، كذلك قد يرد تقييد الصفة في صورة مفعول لاجله، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه، ايمانا واحتسابا هاذان قيدان واردان على قيام رمضان ليس كل قيام يستجلب هذا الثواب وانما لابد أن يكون هذا القيام ايمانا واحتسابا، الحاصل ان قول المصنف رحمه الله تعالى والمقيد بالصفة: ظاهره ان الصفة انما المراد منها الصفة عند النحاة وهذا ليس مراد المصنف رحمه الله تعالى وانما المراد بالصفة هاهنا ما يشمل هذه المقيّدات التي سبق ذكرها.

يبقى معنا بعد ذلك مسألة هامة جدا وهي شروط حمل المطلق على المقيد، وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي مع شروط حمل المطلق على المقيد، وهي مسألة من أهم مسائل هذا الباب ذلك ان النصوص الشرعية اما مطلقات لم ترد لها قيود او مطلقات وردت لها قيود وهذه القيود اما ان تكون قيودا متوافقة ان تعددت او ان تكون قيودا متعارضة في الظاهر، ايضا هذا في حال التعدد، اذا النص الشرعي اما ان يكون مطلق قد عرى عن القيد او مطلق قد ورد له قيد وهذا القيد اما ان يكون قيدا واحدا او ان يكون اكثر من قيد، واذا كان اكثر من قيد فاما ان تكون هذه القيود متوافقة او ان تكون هذه القيود متعارضة، اما المطلقات التي لم ترد لها قيود فتلك لا اشكال فيها و اما المطلقات التي ورد لها قيد فتلك التي سبق بيان حالاتها واما المطلقات التي يرد لها اكثر من قيد فان كانت متوافقة اي ان كانت هذه القيود متوافقة لا تعارض بينها في الظاهر فانه يطبق عليها مثل ما قلناه في الحالات اي الحالات التي ذكرناها حمل المطلق على المقيد في الحالات الخمسة، تطبق على هذه القيود المتوافقة، اين تنشأ المشكلة في القيود ان تعددت؟ تنشأ المشكلة عند تعارض هذه القيود في الظاهر، انا ان جاء عندي اكثر من قيد، لم يكن هناك اشكال كما ورد في حيث سلمة ابن صخر رضي الله تعالى عنه في ظهاره من امرأته، لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم: صم شهرين، فأطلق النبي صلى الله عليه وسلم الشهرين في هذا النص، هذا نص مطلق ولكن ورد له قيدان، القيد الاول في قوله تعالى: فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا، هذا النص قد حوى قيدين واردين على الشهرين، القيد الاول هو التتابع والقيد الثاني كون ذلك قبل المسيس، هاذان القيدان متعارضان او متوافقان؟ متوافقان، في هذه الحالة لا اشكال في حمل المطلق على المقيد عند الاصوليين ايضا يمثل على ذلك بحديث ابي رزين رضي الله تعالى عنه عند الامام احمد رحمه الله تعالى في مسنده لما قال النبي صلى الله عليه وسلم: الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة، مع الرويات الاخرى التي وردت في هذا الحديث، حديث مثل رواية الامام البخاري رحمه الله تعالى والحديث عنده حديث انس: الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة، النص الاول: الرؤيا جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة نص مطلق، لكن هذا النص الذي ورد عند

الامام البخاري رحمه الله تعالى مقيد بقيدين القيد الاول كون الرؤيا حسنة القيد الثاني كونها من رجل صالح في هذه الحالة لا اشكال في حمل المطلق على جميع القيود الواردة له عند الاصوليين، اين ينشأ الاشكال؟ ينشأ الاشكال اذا كانت هذه القيود متعارضة في الظاهر، في هذه الحالة يفرق الاصوليون بين حالتين، كما فرق في ذلك الامام الزركشي رحمه الله تعالى وغيره،

الصورة الاولى ان يرد قيدان متعارضان لمطلق مع اختلاف السبب، يكون عندي نص مطلق ورد لهذا النص المطلق عدة قيود ولكنني حينما نظرت في النصين وجدت ان الحكم متحد وان السبب مختلف مثال ذلك، ورود لكفارة اليمين قيدين متعارضين، مثال ذلك كفارة اليمين الصيام فيها جاء مطلقا ولكن جاء فيها قيدان متعارضان قيد التتابع وقيد التفريق، قيد التفريق جاء في الحج وقيد التتابع جاء في الظهار في هذه الحالة يقول الاصوليون يحمل على اشبه القيدين به او على اقيسهما وهذه الصورة لا اشكال كبير فيها لذلك تجد ان الاصحاب في كفارة اليمين يخيرون بين التتابع والتفريق

الصورة الثانية ان يرد قيدان متعارضان لمطلق مع اتحاد السبب يكون الحكم والسبب في النصين متحدين مثال ذلك وهو مثال شهير جدا في كتب الفروع حديث: اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا ، هذا حديث مطلق ورد له قيدان متنافيان، القيد الاول قول النبي صلى الله عليه وسلم: اولاهن بالتراب، القيد الثاني قول النبي صلى الله عليه وسلم: اخراهن بالتراب، طيب احنا في الحالة السابقة قلنا يحمل على اقيسهما طيب في هذه الحالة انا جاءت عندي مثلا اذا نظرنا في هذا المثال جاءت عندي غسلات مطلقات، فليغسله سبعا، اي سبع مرار ثم جاء عندي قيدان اولاهن بالتراب واخراهن بالتراب هل يمكن القياس في مثل ذلك؟ هل يمكن ان نحدد اي القيدين اقيس لكي احمل عليه المطلق؟ لا، ففي هذه الحالة قال الاصوليون وانا اضرب لك المثال لتفهم ولكن اصل القاعدة انه ان امكن القياس قسم والا يتساقط القيدان ويبقى اصل التخيير بينهما طيب ان نظرنا في هذا المثال الذي بين ايدينا، اذا لوغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا، هذا مطلق، اولاهن بالتراب واخراهن بالتراب، هاذان قيدان متعارضان، هل يمكن القياس في مثل هذه الحالة؟ لا يمكن، اذا يتساقط القيدان ويبقى اصل التخيير بينهما وبين غيرهما مما دل عليه المطلق اولا يعني اولاهن بالتراب واخراهن بالتراب تساقط هاذان القيدان ويكون المطهر للاناء من ولوغ الكلب مخيرا ومن ثم يكون المطهر للاناء مخيرا ففي اي غسلة حصل التتريب جاز، والامام القرافي رحمه الله تعالى يمثل على هذه الحالة بحديث: كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله فهو اقطع، وفي رواية: بالحمد لله وفي رواية: ببسم الله، في هذه الحالة الامام القرافي رحمه الله تعالى جمع بين هذه القيود بأن المطلوب هو ابتداء العمل بالبال بالذكر بمطلق الذكر لكن طبعا الحديث في اسناده مقال فنحن نمثل عليه للافهام، نستطيع ان نضرب مثالا ثانيا وهو حديث الامام البخاري رحمه الله تعالى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تسافر امرأة الا مع ذي محرم، هذا الحديث اطلق فيه السفر وورد لهذا اللفظ المطلق عدة قيود متنافية، طبعا متنافية في الظاهر، القيد الاول ورد عند الامام مسلم رحمه الله تعالى من حديث ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تسافر امرأة فوق ثلاث ليال، هذا قيد، الا مع ذي محرم، فهنا لم يطلق السفر وانما قال النبي صلى الله عليه وسلم: فوق ثلاث ليال، اذا هذا هو القيد الاول، القيد الثاني ورد عند الامام البخاري رحمه الله تعالى، من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تسافر المرأة ثلاث أيام الا مع ذي محرم، هذا هو القيد الثاني، القيد الأولاني فوق ثلاث ليال، القيد الثاني ثلاث أيام، ايضا ورد قيد ثالث، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم عند الامام مسلم رحمه

الله تعالى من حديث ابي سعيد ايضا: ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان تسافر المرأة مسيرة يومين الا ومعها زوجها او ذو محرم، هذا قيد ثالث، ايضا ورد قيد رابع الذي ورد عند الامام مسلم رحمه الله تعالى من حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة الا مع ذي محرم عليها، هذا قيد رابع ، قيد خامس ورد ايضا عند الامام مسلم من حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم الا مع ذي محرم، هذا قيد خامس، القيد السادس ورد عند الامام مسلم ايضا من حديث ابي هريرة: لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة الا ومعها رجل ذو حرمة منها، قيد سادس، ايضا ورد قيد سابع وهي الذي ورد عند ابن خزيمة في صحيحه في حديث ابي هريرة: لا تسافر امرأة بليدا الا ومعها ذو محرم، ابقى انا عندي جاء كم قيد لهذا المطلق؟ فوق ثلاث ليال، ثلاث ايام، مسيرة يومين، مسيرة يوم وليلة، مسيرة يوم، مسيرة ليلة، بليد، سبع قيود لمطلق واحد، في هذه الحالة ذهب أئمة الشافعية الى ان هذه القيود لا مفهوم لها اصلا وانما وقع الاختلاف فيها لاختلاف السائلين، فبعض السائلين جاء فمثلا مثلا قال يارسول الله سافرت امرأتي مسيرة كذا وكذا، اختلاف السائلين واختلاف المواطن، حتى ان الامام البيهقي رحمه الله تعالى عليه قال فكأنه صلى الله عليه وسلم سؤل عن المرأة تسافر ثلاثا بغير محرم؟ فقال لا، وسؤل عن سفرها يومين من غير محرم؟ فقال لا، وسؤل عن سفرها يوما؟ فقال لا، وكذلك البليد، فأدى كل واحد من الصحابة ما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، اذا احيانا يرد عدة مطلقات ولا يحمل الفقهاء هذه المطلقات على المقيد وليس هذا عدولا عن القاعدة لانه مذكور في بعض الكتب الاصولية ان بعض ائمة السادة الحنفية قد تعقب الشافعية في مسألة وهي كانت مسألة ولوغ الكلب فذكر ان الشافعية انما نقضوا اصلهم حينها لم يحملوا المطلق على المقيد في هذه الحالة والذي ذب عن الشافعية في هذه المسألة انما هو الامام القرافي رحمه الله تعالى وذكر ان الشافعية لم يخالفوا قاعدتهم وانما من شرط قاعدة الشافعية الا يرد للمطلق قيدان متعارضان، فان رود للمطلق قيدان متعارضان فلا يجب الحمل في هذه الحالة وانما الاصل ان يحمل المطلق على اشبه القيدين به يعني حمل على اقيسهما وقد لا يمكن القياس ففي هذه الحالة يتساقط القيدان او تتساقط القيود كلها او ان تكون ثمة قرينة تمنع من الحمل مثل اختلاف السائلين مثلا، التي وردت في حديث لا تسافر امرأة مع القيود المختلفة ولكن ايضا اذا رجعنا الى كتب الشروح شروح الحديث نجد ايضا اذا امكن الجمع بين القيدين جمع فمثلا عندنا احاديث مطلقة في السمع والطاعة للأمراء وعدم منباذتهم ورد لهذه الاحاديث عدة قيود، القيد الاول احنا عندنا احاديث كثيرة جدا في وجوب السمع والطاعة للامراء، هذه الاحاديث مطلقة ام مقيدة؟ عندما نصوص مطلقة وعندنا قيود وردت على هذه النصوص، مثل هذه القيود، قيد قد ورد من حديث ام الحصين رضي الله تعالى عنها عند الامام مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه، ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان اؤتمر عليكم عبد مجدع يقودكم بكتاب الله، اذا السمع والطاعة ليست مطلقة وانما جاء قيد يقودكم بكتاب الله طبعا انا اذكر محل الشاهد الذي هو ايه قول النبي صلى الله عليه وسلم: يقودكم بكتاب الله، هذا اول قيد، القيد الثاني ورد عند الامام مسلم رحمه الله تعالى من حديث ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: لما سألت الصحابة الكرام افلا نقاتلهم؟ قال لا ما صلوا، حديث ستكونوا امراء فتعرفون وتنكرون فمن عرف فقد برئ من انكر سلم ولكن من رضي وتابع، قالوا افلا نقاتلهم؟ قال لا ما صلوا، هذا قيد ثاني، القيد الثالث قول النبي صلى الله عليه وسلم: ما اقاموا فيكم الصلاة، طبعا ما هنا مصدرية فمعنى القيد فيها واضح في حديث الامام مسلم رضي الله تعالى عنه من حديث عوف ابن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: خيار ائمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار ائمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم

وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف؟ قال لا ما اقاموا فيكم الصلاة، يعني رحم المنابذة الا، وضع قيدا قال ما اقاموا فيكم الصلاة، ورد قيد رابع وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: ما لم تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان، طبعا رواية ما المصدرية دي رواية الامام احمد رضي الله تعالى عنه في المسند رواية الا ان تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان هذه رواية الامام البخاري رضي الله تعالى عنه وهي رواية مشهورة لما قال دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه فقال فيما اخذ علينا، فإن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وان ننازع الامر اهله قال الا ان تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان، الحافظ ابن حجر رحمة الله عليه جمع بين هذه القيود المتعارضة فحمل رواية الكفر على ما اذا كانت المنازعة في الولاية فلا ينازع الجائر في الولاية الا ان ارتكب الكفر وحمل رواية المعصية على ما اذا كانت المنازعة في ما عدا الولاية وذلك بالانكار عليه ان اتى جورا او ان اتى معصية لله عز وجل او مخالفة لشيء من كتاب الله عز وجل ام من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وايضا هذا قاله الامام النووي رحمه الله تعالى فذكر ان معنى الحديث ان لا تنازعوا ولات الامور في ولايتهم ولا تعترضوا عليهم الا ان تروا منهم منكرا محققا تعلمونه من قواعد الاسلام، فاذا رأيتهم ذلك فانكروا عليهم وقولوا بالحق حيثما كنتم، واما الخروج عليهم وقتالهم فحرام باجماع المسلمين وان كانوا فسقة ظالمين وقد تظاهرت الاحاديث بمعنى ما ذكرته الى اخر الكلام النووي رضي الله تعالى عنه، الحاصل انه قال ولا تعترضوا عليهم الا ان تروا منكرا محققا تعلمونه من قواعد الاسلام فاذا رأيتهم ذلك فأنكروا عليه ودا يأتي على بنيان نظرية الاستكانة المطلقة دي من القواعد لانه ليس معنا السمع والطاعة السكوت في وجود المنكرات بل البعض اثام اهل الزمان قادتهم الى ان من ينكر على امراء الجور يكون خارجا او يكون خارجيا او مبتدعا او نحو ذلك فإذا أمكن الجمع بين القيود جمع، اذ ورد للمطلق قيدان متعارضان في الظاهر حملا على أشبه القيدين يعني على أقيسهما كما يقول الزركشي وغيره فان ... القياس تساقط القيدان وان امكن الجمع بين القيدين جمع في أي وجه من الأوجه المذكورة في كتب الاصوليين، اذ ان الشرط الاول من شروط حمل المطلق على المقيد ان لا يرد للمطلق قيدان متعارضان فان ورد للمطلق قيدان متعارضان في الظاهر فثم تفصيل علم مما ذكرناه، طيب الشرط الثاني من شروط حمل المطلق على المقيد ان يكون القيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين، لا يكون القيد من باب الذوات يعني لا يكون القيد اضافة ذات جديدة وانما يكون القيد صفة على ذات مشتركة في النصين موجودة في النصين فمثلا في آية الوضوء ربنا عز وجل ذكر أربعة أعضاء قال سبحانه: يا أيها الذين آمنوا اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيدكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين، هل يجوز ان احمل آية التيمم المطلقة والتي لم يرد فيها الا عضوان فقط على آية الوضوء واجعل التيمم في الرأس والرجلين حملا للمطلق في آية التيمم على المقيد في آية الوضوء؟ لا بالطبع لا يجوز ان يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة ليه؟ لان الاطلاق والتقييد انما هما في صفة وردت على ذات موجودة في النصين، ما ينفعش حمل المطلق على المقيد يكون باضافة ذات جديدة ليست موجودة في النص المطلق وانما هي صفة لم ترد في المطلق حملنا فيها المطلق على المقيد ، حملنا النص المطلق على النص المقيد في وجود هذه الصفة، ايضا من شروط حمل المطلق على المقيد ان يكون في الاوامر و الاثبات لا في النفي والنهي ، هذا الشرط ذكره الامام الآمدي رحمه الله تعالى فمثلا اذا قلت لا تعتق مكاتبا ثم قلت لا تعتق مكاتبا كافرا ، في هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد باتفاق حكاه الآمدي وابن الحاكم ليه؟ لانه من قبيل ذكر افراد العام فلا يحمل مطلق على مقيد، ولكن ذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفراييني رحمه الله تعالى وكذلك الامام الاصفهاني .. المحصول الا ان الحمل يجري في

النفي والنهي كما يجري في الاوامر والاثبات تماما بتمام، لذلك الزركشي رحمة الله عليه في بحر المحيط تعقب الآمدي وابن الحارث في سياق الاجماع على هذه الحالة ومثل عليه الاستاذ ابو اسحاق الاسفراييني بحديث: لا نكاح الا بولي وشاهدين مع الرواية الثانية: وشاهدي عدل، طب حملنا المطلق على المقيد في هذه الحالة ام لم نحمل؟ حملنا المطلق على المقيد، واشترطنا العدالة في الشهود، كذلك مثل عليه ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى في قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا يمسن احدكم ذكره بيمينه، مع الرواية الثانية: لا يمسن احدكم ذكره بيمنيه وهو يبول، فأيضا نحمل المطلق على المقيد ويكون النهي حال البول دون غيره، الحاصل انه ليس ثم اجماع في هذه الحالة وانما فيها خلاف حكاه الزركشي رحمه الله تعالى وغيره، وكلام الاستاذ ابي اسحاق الاسفراييني والاصفهاني كلام وجيه جدا

الشرط الرابع من شروط حمل المطلق على المقيد ان لا يكونا قد ذكرا مع المقيد قدر زائد يمكن ان يكون القيد لاجل ذلك القيد، يعني مثلا لو قلنا : ان قتلت فاعتق رقبة، ثم قلنا ان قتلت مؤمنا فاعتق رقبة مؤمنة، انا عندنا نصان، النص الاول اطلقت فيه الرقبة، النص الثاني قيدت فيه الرقبة بالايمان، في هذه الحالة لا يحمل مطلق على مقيد ليه؟ لانه قد جاء مع المقيد في النص المقيد زيادة يحتمل ان القيد لاجلها، طبعا نحن قلنا لا يحمل المطلق على المقيد مش معناه انه لا يجوز حمل مطلق على مقيد، قد يرد مثل هذا النص ونقول بوجوب توافر صفة في الايمان بالرقبة بدليل اخر، لكن بمقتضى .. هل يحمل المطلق على المقيد في هذه النصين؟ لا يحمل المطلق على المقيد، طبعا نحن قلنا بمقتضى الوضع على الخلاف الذي سردناه في هذه الحالة باللغة والحالة بالقياس كما ذكرنا قبل ذلك،

الشرط الخامس من شروط حمل المطلق على المقيد، ان لا يقوم دليل يمنع من التقييد وهذا مهم جدا لانه لا يمكن اجد ان احدى الحالات التي يجب ان يحمل المطلق على المقيد فيها متوافرة بجميع اركانها، فمثلا الحالة في اتحاد الحكم والسبب مع دخول القيد على الحكم، ممكن اجد ان الحكم متحد والسبب متحد والقيد داخل على الحكم، ولا اجد حملا، هذا مش معناه ان الفقهاء قد نقضوا قاعدتهم، لا معناه ان ثم شرطا يجب ان يتوافق .. مثال هذه الحالة حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه، في هذه الرواية اطلق فيها الطعام، رواية الامام احمد في المسند ايضا من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال النبي صلى الله عليه وسلم: من اشترى طعاما ، ركز، بكيل او وزن ، هنا القيد جاء جارا ومجرورا، كما سبق ايضاحه في صور القيد، بكيل او وزن فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه، مقتضى القاعدة الاصولية المجردة، لو طبقنا القاعدة الاصولية تطبيقا ... نحمل المطلق على المقيد، ونقول ان الطعام الذي اشتري بكيل او وزن هذا الذي يشترط فيها ... ، لكن اذا كان هذا الطعام جزافا فلا يشترط قبض فيه، يعني مقتضى القواعد ان نحمل المطلق على المقيد، فنشترط القبض في ... اما الجزاف فلا نشترط فيه القبض، ليه؟ اتحاد الحكم والسبب في النصين، ومع ذلك وجدنا الشافعية لا يحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة واشترطوا القبض سواء اكان .... ام موزونا ام جزاف، ليه؟ هل نقض الشافعية قاعدتهم؟ بل ورد دليل يمنع من الحمل، وهو قول ابن عمر رضي الله تعالى عنه عند الامام مسلم رحمه الله تعالى في احدى روايات هذا الحديث وكنا نشتري من .. جزافا فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نبيعه حتى ننقله من مكانه هذا دليل دل على اشتراط القبض حتى في الجزاف، جميل، الشرط السادس من شروط حمل المطلق على المقيد ألا يستلزم الحمل تأخير البيان عن وقت الحال، وهذا الشرط لم يذكره الا الحنابلة وطبعا ليس معنى انه لم يذكره الا الحنابلة ان غيرهم لا يقول به، لا، غيرهم يقول به ايضا لكن تفرد بذكره الحنابلة لفرع فقهي مشهور فيه خلاف

بينهم وبين الجمهور، لكن الحنابلة ذكروا والجمهور لا يخالفون فيه، لان حمل المطلق على المقيد عند جماهير العلماء من قبيل البيان ولا يجوز تدخيل البيان عن الوقت الحال، الحنابلة ذكروا هذا الشرط ومثلوا عليه بحديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم .. بعرفات يقول من لم يجد النعلين فليلبس الخفين، هذه هي الرواية الاولى، من لم يجد النعلين في عرفات فليلبس الخفين، جاءت رواية اخرى ورد فيها قيد ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما يلبس المحرم: وان لم يجد نعلين فليلبس الخفين ولقطعهما حتى يكونا اسفل من الكعبين، اذا عندي نصان، نص مطلق، من لم يجد النعلين فليلبس الخفين وعندي نص مقيد وليلبس الخفين وليقطعهما، شكلها مش قيد، اقول لك كأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: قاطعا اياهما حتى يكونا اسفل من الخفين، يعني لما تتعامل مع المطلق والمقيد ما تتعاملش كده بقوالب لفظية، فالحنابلة في هذه الحالة منعوا من حمل المطلق على المقيد، وقالوا لو كان الحمل واجبا لبينه النبي صلى الله عليه وسلم في عرفات لانه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحال، جمهور الفقهاء الشافعية والمالكية والاحناف حملوا المطلق على المقيد في هذه الحالة، هل الحمل المطلق على المقيد تأخير للبيان عن وقت الحاجة؟ لا، لان حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ليس فيه اصلا تأخير للبيان عن وقت الحاجة وانما فيه تعجيل للبيان عن وقت الحاجة، .. صلى الله عليه وسلم قبل ان يسافروا وهم في المدينة قال وان لم يجد نعلين فليلبس الخفين وليقطعهما اسفل من الكعبين، وبعد ان سافر كان النبي صلى الله عليه وسلم قد اعلمهم بالحكم السابق فلم يحتاج النبي صلى الله عليه وسلم ان يذكرهم بالقيد فقال من لم يجد النعلين فليلبس الخفين والقيد معلوم مبين سابقا فيحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة اذا ليس في ذلك تأخير للبيان عن وقت الحاجة، وكما قلنا ان اصل الشرط ليس فيه خلاف بين الحنابلة والجمهور وانما الخلاف والاشكال انما هو في .،. الخلاف والاشكال انما هو في هذا المثال الذي ضربناه حديث ابن عباس رضي الله عنهما ليس فيه تأخير لمانع وقت الحاجة وانما فيه تعجيل للبيان عن وقت الحاجة ايضا من شروط حمل المطلق على المقيد الا يكونا في جانب الاباحة، لان جانب الاباحة فيه شبهة ان يكون المقيد فردا من افراد العام، يعني مثلا لو قلت لك: كل زيتونا، ثم قلت لك: كل زيتونا مصريا، هل يكون قصدي اني لا ابيح لك أن لا تأكل الا زيتونا مصريا؟ ام اني ذكرت لك فردا من افراد هذا اللفظ العام؟ فردا من افراد، هذا الشرط ايضا ذكره ابن دقيق العيد رحمه الله تعالى وذكره ابو البركات ابن تيمية رحمه الله تعالى في المسودة، لكن الزركشي رحمه الله تعالى قال فيه نظر، نستطيع ايضا ان نمثل على هذه الشرط بقول الله سبحانه: يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين، اطلق الاكل والشرب في هذه الآية، قول الله سبحانه يا أيها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين، هنا لم يطلق الاكل وانما قال ربنا سبحانه: كلوا مما في الارض حلالا طيبا، هذا قيد ورد على الاكل، في هذه الحالة يحمل المطلق على المقيد ويكون المباح ان يؤكل مما في الارض حلالا طيبا فكلام الزركشي رحمه الله تعالى كلام وجيه في هذه الحالة، هذه شروط حمل المطلق على المقيد، من هذه الشروط ما فيه اجماع ومنها ما فيه خلاف وقد سردنا الخلاف في الشروط التي ذب فيها الخلاف وبهذا تم مبحث المطلق والمقيد نسأل الله عز وجل ان يرزقنا الاخلاص في القول والعمل والسر والعلن انه ولي ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك.

==

الدرس (١٨)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول اله، أما بعد فهذا درس في شرح كتاب الورقات ، للإمام أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيب ثراه ونفعنا بعلومه في الدارين.

وكنا قد توقفنا في الدرس الماضي في فصل العام والخاص

، استهل المصنف هذا الفصل على عادة الأصوليين بذكر تعريف العام ، فقال رحمه الله :

(و أما العام فهو ما عم شيئين فصاعدا من غير حصر)

ماعمّ شيئئن فصاعدًا :

أي العام هو اللفظ الذي تناول شيئين فصاعدا ، أي تناول فردين فصاعدا

حين تقول مثلا : أطعم الفقراء

(الفقراء) : لفظة عامة تناولت عددا غير محصوريين، لايتنزل هذا اللفظ على شخص معين وإنما يتنزل على كل شخص قد وجد فيه هذا الوصف، وجد فيه وصف الفقرعلى أشخاص محددين ولكن يتنزل على كل من يتوفر فيه هذا الوصف

بخلاف لو قلت لك مثلا : « أطعم زيدا...قولي أطعم زيدًا" هذا خاص أو عام؟ هذا خاص

لأني قد تنزل على شخص معين

لكن إن قلت أطعم الفقراء، فقد ذكرت لك وصفا، كل من تحقق فيه هذا الوصف، قد تناوله هذا اللفظ ، طالما عم شيئين فصاعدًا، أي شيئين فأكثر :

ثم زاد المصنف رحمه الله فقال : (من غير حصر) وهذا قيد لابد من زيادته في التعريف، ذلك أن اللفظ قد يعم شيئين، أو قد يعم أكثر من ذلك دون أن نحكم عليه في العموم.

فالفظة المثنى مثلا، تعم شيئين ، تتناول شيئين، تتناول فردين، ولكننا لانحكم عليها بالعموم،

. أسماء الأعداد مثلا تتناول شيئين أو أكثر، ولكننا لانحكم عليها بالعموم، لم؟ لأن شرط العموم ألا يوجد في اللفظ مايدل على الحصر

لكني إذا قلت لك مثلا : اقرأ كتابين ، قولنا كتابين هذا عام أو خاص

هذا خاص . لم؟لأن اللفط فيه دلالة على الحصر

لذلك لم يقتصر المصنف رحمه الله على قوله ماعم شيئين وإنما زاد بقوله من غير حصر

إذن لايكفي .... أن يكون تناول شيئين فأكثر فقط، ولإنما لابد أن لايوجد في اللفظ مايدل على الحصرلا، فإن وجد ذلك، فإننا لانحكم عليه بالعموم

كما في المثنى مثلا : إن قلت لك مثلا أطعم رجلين. هذا خاص وليس بعام.

. كما في أسماء الأعداد أطعم مئة رجل، أو أطعم ألف رجل

ولكن إذا قلت لك أطعم الفقراء ، لايوجد في هذا اللفظ أي حصر.

لفظة الفقراء تناولت أفرادا، غير محصوريين

إذن، العام عند الأصوليين ماعم شيئين فصاعدا : أي ماتناول شيئين فصاعدًا أي فأكثر ، اثنين ثلاثة...من غير حصر. ولكن لو كان اللفظ دالًا على الحصر، لم نحكم عليه بالعموم.

. قال رحمه الله / وأما العام فهو ماعمّ شيئين فصاعدا من غير حصر

ثم قال المصنف : " من قوله عممت زيدا وعمرو بالعطاء "

وعممت جميع الناس بالعطاء ، أي شملت جميع الناس بالعطاء

إذن، فالعام ثمة علاقة بين معناه في اللغة ةمعناه في الإصطلاح.

طيب ، إذا أردنا أن نميِّز العام عما يختلط به، نحن قد اتفقنا في هذه الدروس ، أنه لايحسن تصورنا لهذه المفردات الأصولية، عرفنا أنه لايحصل تصورنا لهذه المفردات إلا بمعرفة الحد وتمييز المحدود عن غيره

حينما أقول لك مثلا : العام ماعم شيئن فصاعدًا من غير حصر، يحصل لك نوع تصور للعام في هذه الحالة، ولكن لايكون تصورك دقيقًا للمفردة الأصولية ، إلا إذا بينت لك مايفرق هذا المحدود عن غيره، فإذا قلت لك مثلا : ‹أطعم الفقراء‹ ، وإذا قلت لك : ‹ أطعم فقيرا›، كيف تحكم أنه عام أو مطلقاً

‹لو قلت لك أطعم الفقراء› هذا يكيفه الأصوليين بأنه عام

هذا يكيفه الأصوليون أنه مطلق

كيف عرفت أن النص الأول قد كيفه الأصوليون أنه عام والآخر هو مطلق؟ لاتستطيع أن تجيبني إلا إذا كنت عالما بالفرق بين العام والمطلق.

إذن، لكي يحسن تصورك لهذه المسألة الأصوليه، فإنك لاتكتفي بمعرفة التعريف فقط، بمعرفة الحد فقط، وإنما لابد أن تكون عالما بالفروق الأصولية الدقيقة

. والعام والمطلق من أكثر المفردات التي يحصل فيها الاختلاط، لأن ثمة مشتركا بينهما.

العام فيه شمول وفي المطلق شمول، يعني العام فيه عموم، والمطلق فيه عموم .

ولكن عموم العام إنما هو عموم استغراقي، أما عموم المطلق فإنه عموم بدلي. اكتبوا هذه العبارة : هذه العبارات قد تصعب في البدايات ولكن حين يضرب لك المثال تجدون الأمر يسيرًا إن شاء الله :

اكتب [العام عمومه عموم استغراقي أما المطلق فإن عمومه عموم بدلي].

مامعنى ذلك؟

المطلق يعمّ أفراده، والعام يعم أفراده، إذن ما القدر المشترك العام والمطلق؟

العام يعمُ أفراده والمطلق يعم أفراده

لكنّ العام يعم أفراده على جهة الإستغراق، و المطلق يعم أفراده على جهة البدل.

كيف ذلك؟ بالمثال يتضح المقال.

. ربنا عز وجل قال : (حُـرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير)

قول ربنا سبحانه وتعالى/ الميتة/ لفط عام أو لا؟ نعم عام

هل هو يعم أفراده؟ نعم يعم أفراده.

مامعنى يعمّ أفراده؟ يعم أفراده ؟ نعم يعم أفراده

ولكنه يعم أفراده على جهة الاستغراق، مامعنى يعم أفراده على جهة الاستغراق؟

أي لا تبرؤ ذمة المكلف إلا بأن يجتنب جميع أفراده

يعني لايكون المكلف قد امتثل أمر الله إلا إذا اجتنب كل مايطلق عليه وصف ميتة.

إذن حصل الامتثال بجميع أفراد هذا اللفظ، جميع الأفراد يندرجون تحت هذا اللفظ

إذن العام يعم جميع أفراده على جهة الاستغراق، بينما المطلق يعمّ أفراده ولكن لاعلى جهة الاستغراق وإنما على جهة البدل.

مامعنى أن المطلق يعم أفراده على جهة البدل ، مامعنى ذلك؟

إذا قلت لك مثلا : "أطعم فقيرا؟ " هل تبرؤ ذمّتك عندي بأن تطعم جميع الفقراء ؟ أم تبرأ بأن تطعم فقيرا واحدا، الجواب/ تبرؤ ذمتك بأن تطعم فقيرًا واحدًا أي قولي فقيرا قد عم جميع الأفراد، نعم ، كل من ينطبق عليه هذا الوصف، يحصل به امتثال.

أنت إن أطعمت أي فقير من الشارع فقد امتثلت بأمري، ولايتحدد فقير بعينه.

ولكن هل يلزم أن تطعم جميع الفقراء، أما قلت لك أطعم فقيرا، أي فقير...

إذن قولنا أطعم فقيرا ، عم أفراده على سبيل البدل.بحث يكون الفرد الواحد ال1ي تمتثل به الأمر عوضا عن جميع الأفراد ، أي فقير يحصل به الامتثال، لذلك حين أقول لك قول ربنا بتحديد الكفارة (فتحرير رقبة) ، هل يلزم أن تعتلق جميع الرقاب؟ أم تبرؤ ذمة الملكف بعتق رقبة واحدة

فقول ربنا سبحانه هو مطلق ، لم حكما بذلك ؟ لأنه عم أفراده على جهة البدل

لكن قول ربما سبحانه وتعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير)

قد عم أفراده على جهة الاستغراق.

إذن الفرق بين العام والمطلق أن العام يعم أفراده على جهة الاستغراق، بحيث لاتبرؤ ذمة المكلف إلا بجميع أفراده إن كان أمرا يكون بمباشرة جميع أفراده. وإن كان نهيًا يكون باجتناب جميع أفراده. اما المطلق فإنه يعم أفراده على جهة البدل. إذن نستطيع أن نقول في الفرق بين العام والمطلق.

العام عمومه عموم استغراقي فإن عمومه عموم بدلي.

العام يعم أفراده على جهة الاستغراق، أما المطلق فإنه يعمّ أفراده على جهة البدل.

وبهذا نكون قد عرّفنا العام ونكون قد فرقنا بين العام والمطلق.

ذلك أن العام يختلط بالمطلق في أذهان بعض طلبة العلم

وكذلك ليحسن تصورك ينبغي أن تفرق بين العام والمشترك

يجب أن تفرق بين العام والمشترك

نحن قد ذكرنا أن العام ماعم شيئين فصاعدًا من غير حصر، أنت قد عرفت بأن العام لفظ يدل على معنى يتحقق في أفراد غير محصوريين.

حينما أقول لك أطعم الفقراء. هذا لفظ يدل على معنى يتحقق في أفراد غير محصورين

أنا حينما أقول لك : أطعم الفقراء ! أنت لاتدري كم عدد الأفراد الذين ستطعمهم

وإنما الذي عرفته من لفظي، أن هذا اللفظ يحتوي على وصفٍ كل من وُجد فيه هذا الوصف فإنك مأمور بإطعامه. هذا العام قدر مشترك؟

المشترك هو لفظ دال على أكثر من معنى بمقتضى وضعه، المشترك : هذا لفظ يدل على أكثر من معنى ، والعرب قد وضعته لهذه المعاني معًا، بحيث إنه حقيقة في جميعه.

فمثلا ربنا قال : (والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء)

لفظة قروء/ قد ترد بمعنى الأحياض، وقد ترد بمعنى الأطهار،فلفظة القروء مشتركة بين الأحياض والأطهار، فهي موضوعة للمعنيين معاً.

إذن، بهذا تعرف الفرق بين العام والمشترك. فالتعدد في العام إنما هو في الأفراد الذين يشملهم اللفظ، اللفظ له معنى واحد لكن هذا المعنى يدخل تحته أفراد غير محصورين.

مثلا أطعم الفقراء، الفقر له معنى معين، يدخل في هذا المعنى أفرادٌ غير محصوريين. لكن المشترك التعدد فيه إنما هو يكون في

المعنى.

لفظ يكون حقيقة في معنيين أو أكثر

إذا فرقٌ، الأصوليون يحكمون على لفظ معين بأنه عام، وعلى غيره بأنه مطلق، وعلى ثالث بأنه مشترك، لم؟

إذا عرفت المدرَك الذي يحكم به الأصوليون سهل عليك هذا الأمر إن شاء الله يكون بمعرفة قاعدة التفريق، ويكون بالدربة .

أما قاعدة التفريق، فقد عرفتها في ماسابق من قولنا ومايأتي فيما بعد ذلك هو دربتك في النظر في كلام أهل العلم.

ثم ذكر المصنف بعد تعريف العام ، ثم شرع في ذكر : أمّات ألفاظ العموم، طبعا ليس جميع ألفاظ العموم، وإنما أمهات ألفاظ العموم لكي تستدل بها في النصوص.

فقال المصنف رحمه الله، و ألفاظه أربعة: قال رحمه الله (الإسم المعرف بالألف واللام)

1. الاسم المعرف بالألف و اللام

أي ال للجنس التي هي للجنس، والتي تدل على الاستغراق، كما في قول ربنا سبحانه وتعالى :(إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) إن الإنسان لفي خسر، الألف واللام هنا إنما هي للجنس، أي إن جنس الإنسان لفي خسران. هذا يدل على العموم

قال رحمه الله :

.2 واسمُ الجمع المعرفُ باللام/ أي اسم الجمع المعرف باللام سواء في ذلك أكان جمع سلامة أو جمع تكسير

مثال قوله تعالى :(فاقتلوا المشركين) هذا لفظ عُرف بال الجنس أي الأمر موجه بأن اقتلوا جميع المشركين، لكن تأتي الآية التي تخرج أصنافًا من الكافرين الذين لايجوز قتلهم، مثلا يأتي الدليل فيخرج الكافر الذميّ، ثم يأتي الدليل فيخرج الكافر المستأمن فلايجوز قتله، ثم يأتي الدليل يخرج الكافر المعاهَد، فلايجوز قتله، فلايبقى بعد ذلك في نطاق العموم إلا الكافر الحربي

هذا الذي يكون الدليل متنزل عليه فيبقى.

ثم لاحظ أن المصنف رحمه الله، قد ذكر في ألفاظ العموم، اسم الجمع المعرف باللام ، وهذا يدل أن اسم الجمع المنكر، ليس من ألفاظ العموم، هذا الذي عليه جمهور الأصوليين.

ثم ذكر بقية ألفاظه، 3. الاسماء المبهمة، كمنْ :ما فيما يعقل، وما فيما لايعقل، أي في الجميع، أين في المكان، متى في الزمان، ما في الاستفهام والجزاء. هذه في ألفاظ العموم.

. (مَنْ مِن ألفاظ العموم فيمن يعقل، لو قلت لك مثلا : من جاءك أكرمه، هذا اللفظ من ألفاظ العموم يدل أن أي أحد جاءك تكون ملتزما باكرامه بمقتضى قولي هذا، فإن دخل عليك فقير فلم تكرمه، فلايحق لك أن تقول ظننت أنك تقصد الغني فقط، هذا مخالف لفهم العرب في لغتهم.

. يمثل عليها من نصوص الشريعة : فمن شهد منكم الشهر فليصمه

كل أحد شهد الشهر فعليه صيامه، ومثاله من قول رسول الله عليه الصلاة والسلام : (من بدل دينه فاقتلوه) أي كل احد ارتد عن الإسلام يجب قتله.

فجمهور العلماء لا يفرقون بين الرجل والمرأة في الردة فيحتجون بهذا الحديث على الحنفية، وهذا لفظ عام لايفرق بين الرجل والمرأة ، وهذه مسألة مذكورة في كتب الفروع ولكن أردتُ أن أمثل لك.

. ما فيما لايعقل، مثال : (وماتفعلوا من خير يعلمه الله)

أي كل ماتفعلوا من خير يعلمه الله

قال و (أي للجميع) أي فيمايعقل وما لايعقل, فهذه من ألفاظ العموم، كقول رسول الله عليه الصلاة و السلام : (أيما امرأة نكحت

بغير إذن وليها فنكاحها باطل).

هذا النص هو نصّ عام ، لم يفرق النبي عليه الصلاة و السلام بين امرأة وغيرها، بين ثيب وغيرها، ولابين صغيرة وكبيرة، ولا بين شابة وعجوز

لايجوز للمرأة أن تزوج نفسها بنفسها لدلالة النص على العموم، ثم قال رحمه الله :

. أين في المكان أين من ألفاظ العموم مثال : الإمام أحمد : (أينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت) أي تيممت وصليت، في أي مكان أدركتني الصلاة تيممت وصليت.

. قال رحمه الله ومتى في الزمان مثلا متى شئت جئتك ، هذا يدل أي وقت شئتَ أنت جئتك أنا فيه

. ما : في الاستفهام والجزاء/ لو قلت لك مثلا : ماعندك في البيت ؟ هذا يدل على عموم الاستفهام أي يجب أن تجيبني بكل مالديك في البيت. قال وهي للجزاء

. الجزاء مثال (ماتعمل تجز به)أي كل ماتعمل ستجازى به، وغيره كالخبر مصلا.

. ما في الخبر أي أعطني ما أعطاك زيد أي كل ما أعطاك زيد، فإن حبست لي بعض ما أعطاك زيد لم تكن ممتثلا بأمري. ثم قال ولا في النكرات.

. لا للنكرات كما في قول رسول الله عليه الصلاة والسلام : (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) هذا نص عام، لاصلاة مطلقا لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب، لذلك فالشافعية حينما يشترطون بالفاتحة لكل صلاة فإنما يحتجون بهذا العموم, والمخالفون للشافعية يعني الشافعية يقولون الفاتحة واجبة في الصلاة سواء في ذلك السرية والجهرية والإمام والمأموم والمنفرد.

جمهور العلماء يفصلون يقولون نحن لانخالفكم على العموم، وإنما ندعي الخصوص بأدلة أخرى.

. لا في النكرات أي لا إذا دخلت على اسم نكرة، واعلموا بأن لا إن دخلت على اسم نكرة فإن لها مراتب ثلاثة :

1. قد تكون لنفي الوجود،
2. وقد تكون لنفي الصحة ،
3. وقد تكون لنفي الكمال

مثال : لو قلت لك لارجل في الدار، أول مايحمل عليه هذا النفي على نفي الوجود، أي لايوجد جنس الرجال في الدار، فإذا تعذر حمل النص على حمل الوجود حملناه على نفي الصحة، فإذا تعذر حمله على نفي الصحة، حملناه على نفي الكمال، فإذا وجدت لا النافية للجنس في نص من النصوص الشرعية فاعلم أنها على مرتبة من هذه المراتب الثلاث.

مثال : حديث (لاصلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)

نحن ننظر في حال هذا الرجل الذي صلى ولم يقرأ بفاتحة الكتاب، نرى أن النص يتعذر حمله على نفي الوجود، لأنه يتعذر حمله على نفي الوجود لأن صلاته موجودة، فالصلاة موجودة، ولكن الذي فقدته الصلاة، ليس هو الوجود وإنما الذي فقدته الصلاة هي الصحة، أي لاصلاة

. صحيحة. لمن لم يقرأ بأمّ الكتاب. إذن نحمل النص على نفي الصحة.

. فلو قلت لك (لارجل في الدار)، لارجل موجود في الدار، فمثلا لو دخلت الدار ووجدت بعض الذكور. وكنت قد قلت لك لارجل في الدار، فهنا هل تكذبني أم تحمل النص على محمل آخر

فطبعا تحمله على محمل آخر، أي لايوجد رجل . حقيقة. في الدار. أي وجود الذكور لايعني عدم وجود الرجال، وهذا الأسلوب يستخدمه العامة، فيقولون لارجل في الدار لايقصدون لايوجد جنس الرجال في الدار بل يلمحون أنه لارجل على جنس الحقيقة في الدار، أي أن الرجل لاوجود له في تسيير الدار، بل من يسير الدار امرأة. فإن وجدت لا النافية للجنس دخلت على اسم نكرة، فهي أولا لنفي الوجود فإن تعذر فإنها تنفي الصحة، فإن تعذر فإنها تنفي الكمال.

مثال حديث : (لاصلاة لحاقن) أي لاصلاة . كاملة. لحاقن، فمن صلى وهو حاقن فصلاته صحيحة مع الكراهة.

مثال آخر. لاوضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه أي لاوضوء. كامل . لمن لم يذكر اسم الله عليه (وإن كان في التخريج كلام)

وبعد أن ذكر المصنف ألفاظ العموم. شرع المصنف في مسألة جديدة فحواها :

أن العموم إنما يحتج به في الأقوال، وأما الأفعال ومايجري مجرى الأفعال فلايحتج بالعموم فيها.

وقال المصنف رحمه الله، (والعموم من صفات النطق، ولايجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجرى مجراه)

العموم إنما يختص الإحتجاج به في الأقوال، أما الفعل ومايجري مجرى الفعل فلا يُحتج فيه بالعموم.

كيف ذلك ؟ بالمثال يتضح المقال

العرب حين تسمع رجلا يقول (: أطعم الفقراء)، تفهم من ذلك أن المتكلِم مكلِف للمخاطَب بإطعام جميع من ينطبق عليهم وصف الفقر. إذن العرب تفهم العموم من مثل هذا القول

لكن الأفعال التي يحكيها الحاكي لايؤخذ منها العموم.

مثلا : حين يرد في النص مثلا كما ورد في حديث أنس عند البخاري بأن الرسول صلى الله عليه وسلم (كان يجمع بين الصلاتين في السفر) ، أي بين هاتين الصلاتين في السفر ويقصد المغرب والعشاء، هل يجوز لك الاحتجاج بعموم هذا النص ، فتقول إن النص الحاكي لفعل رسول الله أنه كان يجمع بين الصلاتين في السفر، إذن فأخلص إلى أن كل سفر يجوز أن أجمع فيه بين هاتين الصلاتين؟

الذي عليه الشافعية وغيرهم أنه لايجوز ادعاء العموم في مثل ذلك .

لم؟ قالوا لأن الأفعال إنما تقع على صفة واحدة، أي رسول الله صلى الله عليه وسلم، حينما جمع بين هاتين الصلاتين، إنما جمع في سفر معلوم، أي سفر قد علمت مسافته، فنحن/

. إما أن نكون عالمين بهذه المسافة التي جمع بها رسول الله فيكون نصا خاصا، أي خاصا بهذه المسافة ومازاد عليها.

ـ وإما ان نكون غيرعالمين بهذه المسافة، وهنا يكون النص مجملا،، نحن لاندري هل المراد السفر الطويل أو القصير وقالوا هذا لايمكن أن يكون عامًا، الأمر هنا إما أن يكون مجملٌ أو خاصًا

لأن الأفعال تقع على صفة واحدة، فإذا عرفت هذه الصفة اختص الحكم بها.

يعني مثلا إن عرفنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجمع في أربعة بُرد (ج بريد)، خلص عرفنا أن حكم الجمع يختص بأربعة برد، عرفنا أن المسافر إن سافر أربعة برد قصر وجمع أما أقل من ذلك لم يقصر ولم يجمع. هذا إن عرفنا الصفة ...

طيب إن لم نعرف الصفة، يكون النص مجملا، إذن هذا لايستدل فيه في العموم، مثال سها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسجد، هل يحتج بالعموم في هذه الحالة، لايحتج بالعموم، لأنه حين سجد، إنما سجد لشيء معين ، فأفعال الصلاة ليست على نحو واحد، فمن أفعال الصلاة

ما هو ركن

ومنها ما هو واجب

ومنها ما هو سنة

فسجود رسول الله صلى الله عليه وسلم أهو متعلق بنسيان الركن، أم بنسيان الواجب، أم بنسيانالسنة؟ لاندري، لابد أن نعرف ذلك فإن لم نعرف فالنص يكون مجملا إن لم نعرف الإجابات. إذن قوله العموم من صفات النطق، أي العموم من صفات المنطوق، أي لايحتج بالعموم إلا في منطوق الشارع، أما مايحكيه الصحابة من أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم،

إذن قوله (العموم من صفات النطق، أي العموم من صفات المنطوق، أي لايُحتَج بالعموم إلا في منطوق الشارع : القرآن والسنة)، أما مايحكيه الصحابة من أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلايستدل فيه بالعموم.

قال عبارة (ومايجري مجراه)، قال ولايجوز دعوى في غيره أي :في النطق ...في غيره يعني في غير الفعل، طيب فهمنا الفعل

ما الذي يقصد والذي يجري مجراه ؟ يقصد بذلك القضاء

كما لو أن رسول الله وردت عليه قضية فحكم فيه حكما معينًا هل الحكم فيها من قبيل العام أم الخاص؟

حين يحكي الصحابي قضاء الرسول في قضية العام ، هل هو من قبيل العام أم الخاص؟ هذا من قبيل الخاص

لماذا؟ لأننا لانعرف التفاصيل

مثال :. قضى رسول الله بالشفعة للجار، هذا لايعمُ كل جار

. قضى رسول الله بشاهد ويمين ، هذا لايكون من قبيل العم أيضا

إذن لايجوز دعوى العموم في الفعل ومايجري مجراه

ثم شرع صلى الله عليه وسلم في ذكر تعريف الحاص ، لكنه لم يذكر التعريف على جهة الصراحة، لكنه ذكره بطريق الإيماء، (و الخاص يقابل العام) أنت من هذه العبارة تستطيع التوصل لتعريف الخاص، بإمكانك القول من تعريفه:(ما دل على معنى يتحقق في فرد واحد أو أفراد محصورين)

نحن قلنا في تعريف العام (ماعمّ شيئين فصاعدا من غير حصر) وبما أن الخاص يقابل العام فيكون عندها معنى الخاص :

(ما دل على معنى يتحقق في فرد واحد أو أفراد محصورين)

حين أقول لك مثلًا : (أطعم زيدا) هذا خاص أم عام؟ هو خاص

لم؟ لأنه تنزل على فرد واحد

أو قلتُ لك مثلا (أطعمْ عشرة مساكين) هذا يتنزل على أفراد محصورين

ومن ثمّ نحكم عليه بأن خاص.

ثم قال المصنف رحمه الله (والتخصيص تمييز بعض الجملة) أي : إخراج بعض الجملة

كما قال (فاقتلوا المشركين) هذا لفظ عام ، يشمل كل من وجد فيه هذا الوصف، لكن جاءت الأدلة فتميز بعض أفراده، تخرج بعض أفراده، أخرجت الذميين من نطاق هذا الأمر، وأخرجت المعاهدين، وأخرجت المستأمنين من نطاق هذا الأمر

تخرج بعض أفراده، أخرجت الذميين من نطاق هذا الأمر، وأخرجت المستأمنين من نطاق هذا الأمر، فما بقي إلا القلة الكافرون الحربيُون

الكافر أربعة أقسام :

1. كافر ذمي 2. كافر مستأمن 3. كافر معاهد. 4. وكاف حربي

ثم ذكر رحمه الله أنواع التخصيص فقال رحمه الله :(وهو ينقسم إلى متصل ومنفصل)

التخصيص قد يذكر النص المخصص للنص العام مقترنا به، وقد يرد العام مستقلا ثم يرد بعد ذلك النص المخَصِّص له.

أنواع التخصيص، فقال رحمه الله وهو ينقسم إلى متصل ومنفصل، التخصيص قد يُذكر

التخصيص قد يُذكر مُقترنًا بالنص العام معه ، أي قد يذكر العام مقترنًا به النص الذي يخصصه

وقد يرد العام مستقلا ثم يرد النص الذي يخصصه

فالذي يرد فيه النص العام مع مخصصه

هذا يسمى:1. بالتخصيص المتصل

أما الذي ينفصل عنه، أي يأتي التخصيص في نص آخر منفصل عنه، مستقل عنه، فهذا هو

2. التخصيص المنفصل.

التخصيص منه متصل ، يعني يرد النص المخصص مقترنا بالعام، تأتي اللفظة العامة، ثم مباشرة بالنص ذاته تأتي اللفظة التي تخصصها، هذا المتصل.

لكن قد يأتي النص العام مفردا مستقلا، ثم يرد بعد ذلك في نص آخر مايخصصه.

سأمثل لك تمثيلا سريعا :

مثلا قال ربنا (والعصر إن الإنسان لفي خسر) الإنسان لفظ عام محلاة بلام الجنس، هذا اللفظ العام قد ورد بعده مباشرة مايخَصِّصُه، قال ربنا (إلا الذين آمنوا و تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) هنا تخصيص متصل حيث خصص الخسران بمن لم يؤمن بـالله، ولم يعمل الصالحات،ولم يتواصى بالحق ولم يتواصى بالصبر

2. هناك نوع آخر (حُرِّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) هذا يدل على تحريم جميع أفراد الميتة.

وقد ورد نص يخصصه في السنة، قال النبي صلى الله عليه وسلم،في حديث الترمذي ، يحن سأله قوم بحَارة :(إنّا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء ، أفنتوضأ بماء البحر) أجاب النبي (هو الطهور ماؤه ، الحلُّ ميتته)

دلّ النص بأن ميتة البحر حلال، فنص التخصيص ورد مستقلا، فهو تخصيص منفصل والأول متصل

المتصل له ثلاثة أنواع :

1. بطريق الاستثناء

2. أو بطريق الشرط

3. أو بالتقييد بالصفة

أولاً. التخصيص بالاستثناء :وقد مثلنا له، (إلا) / (والعصر إن الإنسان ... إلا الذين آمنوا..و ..و)

ثانيًا. بالشرط : مثاله (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ...) كلمة إنْ شرطية ، للأبوين السدس ولكن ربما سبحانه وتعالى قد خصص ذلك بالشرط، خصص في حالة إن كان له ولد

. مثال آخر (ولكن نصف ماترك أزواجكم، إن لم يكن لهنّ ولد) أي للزوج نصف ماتركت الزوجة المتوفاة إن لم يكن لها ولد، الشرط عدم وجود ولد، فقال ربنا سبحانه وتعالى فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين)

ثالثا. التقييد بالصفة : كما في قول ربما سبحانه وتعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دَخلتم بهنّ) ...

اللاتي دخلتم بهن : هذه صفة مقيدة للنساء اللاتي دخلتم بهن، لو قال من نسائكم، لدل ذلك على تحريم كل ربية، لكنه خصص اللاتي دخلتم بهنّ فدل ذلك على قصر ذلك على الربيبة التي دخل بأمها.

فقد دلّ ذلك على قصر تحريم الربيبة حال الدخول بالأم أي أمها ، فإن لم يكن دخل بأمها لاتحرم الربيبة عليه في هذه الحال لأن الصفة لم تتحقق.

ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في ذِكر الاستثناء وأحكامه، فقال رحمه الله مُفصِّلًا هذه الأقسام: (والاستثناء إخراج مالولاه لدخل في الكلام) أي إخراجُ فرد من الأفراد لولا الاستثناء لدخل في الكلام أي لو قلت لك مثلا : (جاء الكلُّ إلا زيدا)

(إخراج مالولاه لدخل في الكلام) أي إخراج فرد من الإفراد لولا الاستثناء لدخل في الكلام. أي لو قلت لك مثلا جاء القوم وسكتُّ لفهمت من كلامي دخل الجميع في وصف المجيئ،ومعهم زيد، لكن بالاستثناء علمت بأن زيد خارج من كلامي.

ثم تطرّق المصنف رحمه الله، لمسألة شروط الاستثناء :

قال المصنف رحمه الله : (وإنما يصح الاستثناء بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء)

المستثنى منه هو القوم، والمستثى هو زيد، وأداة الاستثناء إلا

لو قلت لك مثلا (لك عليَ عشرة دراهم إلا تسعة)، لك عندي كم إذن؟ لك عندي درهم واحد

إذن الشرط الأول أن يبقى من المستثنى منه شيء

لكن لو قلت لك مثلا (بقي لك علي عشرة إلا عشرة) .. هل بقي من المستثنى منه شيء؟ لا لم يبقَ . في هذه الحالة يترتب على ذلك يكون الاستثناء لغوا، كأنه غير موجود، لو أقرّ رجل عند القاضي (له عليّ عشرة إلا عشرة) عَدّ لغوا ولزمته العشرة

إذن الشرط الأول أن يبقى من المستثنى منه شيء

مثال (له عليّ عشرة إلا ستة) يكون له عليه أربعة

. الشرط الثاني : (ومن شرطه أن يكون متصلا بالكلام)، أي لابد أن يكون المستثنى منه متصلا بالكلام

لو قلت له علي عشرة ، ثم بعد ساعة استثنيت وقلت إلا درهما، في هذه الحالة

لايعتد بهذا الاستثناء

لابد أن يكون الاستثناء متصلا بالكلام، ولايعذر إلا في حال السكوت الانقطاعي مثلا، كانقطاع نفس أو بلع ريقه مثلًا، ونحو ذلك.

. ثم شرع المصنف رحمه الله بشرح مسألتين،

أولا. قال المصنف رحمه الله : (و يجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه)

الشرح : الأصل في ترتيب الجملة تقديم المستثنى منه على المستثنى، القوم مستثنى منه، مثال / جاء القومُ إلا زيدًا ، المستثى منه هو القوم، والمستثنى هو زيد، لكن هل هذا الترتيب وجوبي ؟ لا ليس وجوبيًا، بل جُوّز تقدم المستثنى على المستثنى منه

مثال : ما قام إلا زيدًا أحدٌ

هنا المستثنى تقدم على المستثنى منه، وهذا جائزٌ عند الأصوليين.

ثم ذكر المصئف رحمه الله مسألة ثانية متعلقة بالاستثناء فقال :

ثانيًا. (يجوز الاستثناء من الجنس ومن غيره)

فأما الاستثناء من الجنس، فهذا بإجماع الأصوليين، تقول مثلًا : (جاء القوم إلا زيدا)، زيد إنما هو من جنس القوم

طيب هل يجوز أن يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه.؟

الجواب : نعم يجوز ذلك على المختار عند المصنف رحمه الله،

مثال : الآية (فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين) رغم أن ابليس ليس من جنس الملائكة وإنما هو من الجن، ومع ذلك فإنما جاز الاستثناء

إذن يجوز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس.

يجوز أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه أو ليس من جنسه.

مثال : تقول جاء القوم إلا الحمير ، الحمير ليسوا من جنس القوم ومع ذلك جاز القول كذا.

. ثمّ ذكر رحمه الله الشرط، فقال : (والشرط يجوز أن يتقدم على المشروط)، فمثلا إن قلت لك : (إن جاءك زيد أكرمْه) المشروط هنا الإكرام، والشرط هو المجيئ، وقد تقدم الشرط على المشروط، وهذا جائز، طيب إذا لم يأت زيد فلاتكرمه، إنْ تحقق الشرط تحقق المشروط وإن لا فلا.

. ثمّ قال المصنف رحمه الله، (والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق، كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع، وقيّدت في بعض المواضع

فيحمل المطلق على المقيد).

هذا باب من أهم أبواب الأصول، ذلك أن الفروع التي تندرج فيه فروع كثيرة، فالمصنف عليه رحمة الله، قد ذكر المطلق والمقيد في باب العام والمقيد، ذلك إن المطلق هو قسيم العام، والمقيد هو قسيم الخاص، وقد ذكر ذلك القرافيُّ، من باب حمل المطلق على المقيد

فللشبه بين هذين يذكرون المطلق والمقيد في باب العام والخاص.

قبل أن نشرع في ذكر حالات حمل المطلق على المقيد،لابد أن نضع تعريفًا للمطلق. ليحسن تصور المسائل.

المطلق هو لفظ دالّ على فرد شائع في جنسه،2

مثلا : حينما قلت لك إقرأ كتابا،هل هو كتاب معين أم لا؟ هو غير معين ، هو فرد شائع من جنس الكتب...إنما هو فرد شائع في الجنس، فرد شائع في جنس الكتب، أيُ كتاب قرأته ينطبق عليه الكلام.

أطعمْ فقيرا، فلو أنك أطعمتَ فقيرا مصريًا أو فقيرا شاميًا، أو فقيرا تونسيًا فالإطعام يتحقق

١١. أحيانا في حمل المطلق على المقيد تجدون أنّ الفقهاء يقولون في نصّين :

والمطلق في هذا النص محمول على المقيد في ذاك،

. وأحيانا تجدهم يقولون:(وليس المطلق محمول على المقيد في هذه الحالة)،

. وأحيانا يسردون خلاف،

إذن، لابد من معرفة الضابط الذي يحمل به المطلق على المقيد،

مثلا أحيانا يرد لفظ مطلق في نص شرعي، ويرد له قيد في نص آخر، فيقول الفقهاء، أو جماعة من الفقهاء، (هذا المطلق محمول على ذاك المقيد)

مثلا في كفارة القتل الخطأ قد قُيِّد تحرير الرقبة، بكونها مؤمنة (فتحرير رقبة مؤمنة)

وفي كفارة الظهار قد أطلقت الرقبة فلم تقيد بإيمان ولا غيره. فحُمل نصُ كفارة الظهار على نص كفارة القتل الخطأ، وقُيِّدت الرقبة المعتقة بالظهار على كونها مؤمنة.

وقيدت الرقبة المعتقة بالظهار بكونها مؤمنة،وأحيانًا لايحملون المطلق على المقيد...

. طيب نحن نحتاج لمعرفة الضابط لحمل المطلق على المقيد من عدمه، لأنه من الممكن أن تجد حالة يقع عليها الإجماع على الحمل، وأحيانًا يقع الإجماع على عدم الحمل، أي : أحيانا تجدهم متفقين بأنه لا يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة، وأحيانا تجدهم متفقين بأنه يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة.

وأحيانا تجدهم مختلفين، وهذا الخلاف في بعض الصور يرتب خلافًا في الفروع.

المطلق والمقيد لهما عند الأصوليين أربعُ حالات :

1. إما أن يختلف النّصان في السبب والحكم.

2. أو أن يتحد النصان في السبب والحكم.

3. أو يتحد السبب ويختلف الحكم

4. أو يختلف السبب ويتحد الحكم.

هذه هي الحالات الأربع، تعالوا نقف مع كل حالة من هذه الحالات، ننظر هل أجمع الأصوليون أم اختلفوا ونمثِل على كل حالة من هذه الحالات.

قلنا الحالة الأولى أن يختلف النصان في السبب والحكم : نستطيع التمثيل على هذه الحالة بنصّين

1. (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالًا من الله)

هل اليد هنا قد وقعت مطلقة أم مقيدة؟ مطلق

2. نص آخر وقعت فيه الكلمة مقيدة : قوله تعالى(يا أيها الذين آمنوا إذا قمتمْ إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيدِيَكم إلى المرافق)

كلمة اليد هنا مطلقة أم مقيدة؟ مقيدة.

. هل نقيد اليد المذكورة في آية السرقة باليد المقيدة في آية الوضوء أم لا؟

قد يقول قائل" وماعلاقة الآيتين ببعضهما البعض، هذه آية متعلقة بقطع يد السارق، وتلك باليد بالوضوء، لماذا نقيد اليد هنا باليد هناك"

وهذا هو موقف الأصوليون(إن كان النصان مختلفان وحكمهما مختلفا لا يحمل هذا على ذاك، ولا ذاك على هذا).

فلفظة اليد في آية السرقة لاتحمل على لفظة اليد المذكورة في آية الوضوء لأن النصيين منفصلان ، لايوجد وجه ربطٍ بينهما، الحكم في النصيين مختلف، الحكم في النص الأول هو قطع اليد، وفي الآية الثانية وجوب غسل اليد، فالحكم إذن مختلف، وكذلك السبب مختلف : السبب في الآية الأولى / السرقة، والسبب في النص الثاني/ الآية الثانية الغَسل ، في هذه الحالة الأصوليون متفقون على أنه لا يحمل المطلق على المقيد كما نقل هذا الاتفاق جماعة من محققي الأصوليين؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني، و إمام الحرمين الإمام الجويني عليه رحمة الله، و ابن بَرهان البغدادي، والزركشي والآمدي .. وغيرهم رحمهم الله جميعًا.

إذن ف هذه الحالة لا يحمل فيها مطلقٌ على مقيدٍ.

2. الحالة الثانية وهذه أقوى الحالات/ ويقع في بعض صورها إجماعٌ على حمل المطلق على المقيد هي حالة اتحاد الحكم والسبب . لكن هذه الحالة ينبغي أن يبُرر فيها الخلاف، ذلك أن بعض من صنف في الأصول من المعاصرين يسوق اجماع الأصوليين على أن المطلق محمول على المقيد في هذه الحالة، بل الصواب أن هذه الحالة لها صورتان :

1. إما أن يكون التقييد داخلًا على السبب

2. أو أن يكون التقييد داخلًا على الحكم،

. فإذا التقييد كان داخلا على السبب هذه التي وقع فيها خلاف أصولي ،

. وإن كان داخل على الحكم، فهذه التي وقع فيها اجماع الأصوليين.

تعالوا نمثل على كل حالة من هذه الحالات

أولا. قلنا اتحاد الحكم والسبب، لها صورتان :

1. التقييد داخلًا على السبب

2. التقييد داخلًا على الحكم

طيب نمثل على الحالة التي وقع فيها الإجماع : أن يتحد الحكم والسبب مع كون القيد داخلًا على الحكم، مع ملاحظة أن القاعدة الأصولية لايحسن تصورك لها إلا بمثال.

لاحظوا يا اخواننا، لايحسن تصور المسألة إلا بمثال/

المثال / أتى الرجل للنبي وقد أفسد صوم يوما من رمضان بالجماع، فقالله صلى الله عليه وسلم : (صم شهرين) الشهران اللذان امر النبي له بصيامهما، هل وقعت الرواية مطلقة أم مقيدة بالتتابع،

الرواية لدينا قال له بالإطلاق، الرواية مطلقة : صم شهرين !

لم يحدد له صم شهرين متتابعين أو غير متتابعين.

وفي الرواية الثانية قال له : (صم شهرين متتابعين)، هذه الرواية فيها زيادة متتابعين ،الرواية ما بها من زيادة؟ فيها قيد "متتابعين"

قال الأصوليون : هذان النصان :

الحكم فيهما متحد وهو وجوب الصوم

والسبب فيهما متحد وهو إفساد يوم من رمضانَ بالجماع

والقيد هنا قد دخل على الحكم، وهو الصوم

إذن يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة

إذن يجب التتابع في صوم هذين الشهرين. 2

إذن في هذه الحالة : اتحد الحكم، واتحد السبب وكان القيد داخلًا على الحكم.

ـ أجمع الأصوليين على حمل المطلق على المقيد، ماذا يعني المطلق محمول على المقيد ؟ أي المطلق مقيد بالقيد الذي ورد في النص الآخر.

وهكذا نكون قد مثلنا للصورة/ للحالة التي وقع فيها الإجماع.

تعالوا نأخذ الصورة التي وقع فيها الخلاف

قلنا اتحاد الحكم والسبب له صورتان :صورة بها إجماع وصورة بها خلاف

1. الإجماع : قيد داخل على الحكم، الصورة فيها حمل

2. الصورة التي فيها الخلاف : أن يكون القيد داخلًا على السبب

نمثل عليها بمثال واضح :

ـ ربنا قال : (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله، وهو في الآخرة من الخاسرين)

ربنا رتب على الكفر هنا أو على الردّة حبوط العمل/ طيب هل وَرَدَ قيدٌ على هذه الرِّدة، أو هذا الكفر؟

ـ لا لم يرد قيد، ربنا قال ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله، الكفر رتب حبوط العمل، إذن الكفر هنا هل وقع مطلقًا أو مقيدًا؟ وقع مطلقًا.

ـ طيب، وَرَدَ نصٌّ آخر يتحد معه بالسبب، ويتحد معه بالحكم، ولكن ورد قيد زائد على السبب، ما هو :

ـ (ومن يرتددْ منكم عن دينه، فيمتْ وهو كافر، فأولئك حبِطتْ أعمالهم في الدنيا والآخرة، وأولئك أصحابُ النار هم فيها خالدون)

ـ هؤلاء نصان، متحدان نصًا وحكما،

ما الحكم فيهما : حبوط العمل

ما السبب في النصين ؟

الردة؛ السبب في النص الأول/ (من يكفر....)، والسبب في النص الثاني/ (من يتردد ...) السبب متحد ام لاظ نعم، الحكم متحد أم لا ؟ متحد كيف في النص الثاني دخل على السبب؟

طيب ماهو الزائد في النص الثاني؟ الزائد أن القيد دخل على السبب.

إن دخل قيد على السبب في إحدى الحالتين هل يحمل المطلق على المقيد؟

طيب لما القيد دخل على السبب أيحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة؟

نحن قلنا إن دخل القيد على الحكم، سيحمل المطلق على المقيد إجماعًا،

هل في هذه الحالة دخول القيد على السبب ، هل يحمل المطلق على المقيّد؟ ...

الأصوليون على خلاف :

1. الشافعية يقولون يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة.

2. الحنفية يقولون لا يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة

طيب ستقولون ماهو آخر المسألة معنا؟

سأقول لكم، تعالوا نطبق الحكم على المسألة

ربنا عزّ وجلّ يقول(ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله، وهو في الآخرة من الخاسرين) هذه الآية تدل على بُطلان الأعمال بمجرد الردّة. بمجرد الرِدة يبطل العمل.

. الآية الأخرى : تدلّ أن شرط بطلان /حبوط العمل بالردة؛ أن يموتَ الإنسان على الكفر2، ففيها قيد زائد، فحمل الشافعيةُ الآية المطلقة على الآيةِ المقيّدة.

قالوا : إذن الردة لاتكون محبطةً للعمل، إلا إذا مات الإنسان على هذه الردة.

2. الحنفية قالوالا/ الأعمال تبطل بنفس الارتداد. إذن المسألة الأصولية هنا حملت اختلافا في الفروع.

الحنفية لم يحملوا المطلق على المقيد، الأحناف قالوا : الأعمال تبطل بنفس الارتداد

الشافعية لا عندهم الأعمال تبطل عند الموت على الردة، أي لو انسان صلى صلاة، وارتدّ عن الإسلام ثم عاد للإسلام ضمن الوقت، لم يلزمه إعادة الصلاة، حسب تأصيلهم

أما الحنفية يلزمونه بالإعادة، لأن الردة نفسها محبطة للعمل.

إذن ، أحد أسباب الخلاف في هذه المسألة : إذا اتحد الحكم والسبب وكان القيد داخلا على السبب.

تلخيص :

1. الحالة الأولى : إن اختلف الحكم والسبب، فإن المطلق غير محمول على المقيد بإجماع الأصوليين.

المسألة الثانية عكس الأولى تماما، اتحد الحكم والسبب وفيها صورتان

1. إجماع : اتحاد الحكم والسبب ويكون القيد داخل على الحكم، مثال / حديث المجامع في رمضان، هنا يحمل المطلق على المقيد بإجماع الأصوليين

2. خلاف : اتحاد الحكم والسبب ويكون القيد داخلًا على السبب، الشافعية، يحملون المطلق على المقيد، الحنفية لايحمل المطلق على المقيد.

الحالة الثالثة : من حالات حمل المطلق على المقيد أن يتحد النصان في الحكم، ويختلفا في السبب

ننظر في النصين فنجد الحكم متحدٌ فيهما، ونجد أن السبب مختلف. وهذه الحالة سبق التمثيل عليها.

مثلًا : نص الظهار، ونص القتل الخطأ ...

في هذين النصين وَرَدَ تحرير الرقبة، ورد في أحد النصيين الرقبة مطلقة، ووردت في النص الآخر مقيدة، طيب الحكم في النصين متحد أم مختلف؟ متحد؛ هنا تحرير رقبة وهنا تحرير رقبة،

طيب السبب هل هو متحد أم مختلف؟

لا هو مختلف؛ واحدة بها الظهار، والآخرى بها القتل الخطأ،

طيب السبب مختلف، والحكم مختلف، آية الظهار(والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسّا)

السبب هنا الظهار، والرقبة هل هي مطلقة أم مقيدة؟ مقيدة

وفي الآية الثانية يقول ربما عزّ وجل : وله تعالى : (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا) الرقبة هنا قيدت بالإيمان

الحكم متحد أم لا؟ متحد

السبب متحد أم مختلف؟ السبب مختلف : القتل الخطأ

هل يحمل المطلق على المقيّد في هذه الحالة؟

. هذه الحالة فيها خلافٌ بين الأصوليين :

1. الشافعية يحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة وهذا قول جمهور الأصوليين.

2. الحنفية : لايحملون المطلق على المقيد

ملاحظة مهمة : أصل الشافعية في غالب مذهبهم في الأصول(حمل المطلق على المقيد)

الحنفية لايحملون المطلق على المقيد في غالب أحكامهم

لذلك هذا الخلاف الأصولي يترتب عليه خلاف في الفروع.

الرقبة المعتقة في كفارة الظهار هل يلزم فيها الإيمان؟ أم تُجزِئ الكافرة؟

. الحنفية يقولون تجزؤ الكافرة،

. الشافعية يقولون لاتجزؤ الرقبة الكافرة.

السبب هنا أو أحد الأسباب هنا هو الخلاف في التأصيل

إن كان السبب مختلفًا والحكم متحدا، فإن الأصوليون مختلفون،

الشافعية والجمهور يحملون الملطق على المقيد

الحنفية لايحملون المطلق على المقيد.

. الحالة الرابعة : أن يتحد النصان في السبب ويختلفا في الحكم :

ننظر في النصين فنجد أن السبب في النصيين متّحد، وننظر في الحكم، فنجد أن الحكم في النصيين مختلف

مثال مشهور عند طلبة العلم : النبي ص قال(ما جاوز الكعبين . أي من الثوب . ففي النار)

وقال في حديث آخر (من جر ثوبه خيلاء، لم ينظر الله إليه يوم القيامة)

حينما ننظر في هذين النصين نجد أن الإسبال الذي هو سبب العقوبة قد أُطلق في النص الأول وقيد في النص الثاني)

السبب في النصيين متحد : سبب التحريم هو الإسبال في الحديثين ، من جرّ و ماجاوز

الحكم هل هو مختلف أم لا؟

. الحكم مختلف الحكم في النص الأول استحقاق العبد لعذاب الله تعالى الكعبين في النار.

حين قال الخطابي رحمه الله ماجاوز الكعبين ففي النار.

. الحكم في النص الثاني عدم نظر الله سبحانه وتعالى للعبد يوم القيامة.

إذن السبب متحد والحكم مختلف، فهل يُحمَل المطلق على المقيد في هذه الحالة؟

فنقول إن الإسبال المحرم ماكان على جهة الخيلاء أو لا؟

الذي عليه جمهور الشافعية و بعض المالكية أن المطلق محمولٌ على المقيد في هذه الحالة.

أما الحنفية فلايحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة،

هل معنى ذلك هم الشافعية هم فقط من يقول الإسبال المحرم هو ماكان بخيلاء فقط، وماكان بغير خيلاء فليس محرّم؟

الجواب لا، إذ ليس لكي يقول الفقيه بالرأي نفسه الذي قلتَ به أنت يجب أن يكون ملتزم معك بنفس الأصل الفقهي الذي التزمته أنت،

لكن من الممكن أن تتفقا بالرأي الفقهي نفسه، ولكن بأصل آخر، أي بدليل آخر

نحن قلنا الحنفية لايحملون المطلق على المقيد في هذه الحالة، ومع ذلك فقد اتفقا بالحكم !

كيف اتفقا بالحكم ، بإن الاسبال المحرم هو ماكان مع/ أو ب الخيلاء، ولكن ماكان بدون خيلاء فليس بمحرم

رغم عدم اتفاقهم مع الشافعية بحمل المطلق على المقيد

الإجابة : أن الحنفية استدلوا بدليل آخر أخذوه من العلية المستنبطة من حديث(من جرّ ثوبه خيلاء)

إذن الحكم هنا معلل بالخيلاء، فإذا وجدت الخيلاء وُجد التحريم، وإذا انعدمت انعدم التحريم.

وأيضا بعض الفقهاء استدل بحديث أبي بكر الصديق.

والتفصيل في الكتب، ونذكر هنا فقط للتمثيل.

قد استفضتُ (بمسألة حمل المطلق على المقيد) مع إخواننا الذين درسوا معي في مجالس شرح الإمام جلال الدين المحلي بتفصيل أكبر، فمن أراد فليعود لهذه الدروس وهي منشورة على الشبكة.

ثم شرع المصنف عليه رحمة الله في خاتمة مسائل التخصيص، بعدما فصّل في التخصيص المتصل شرع في ذِكر التخصيص المنفصل.

فقال رحمه الله،(ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب).

السنة والقرآن يجري فيهما التخصيص، فالكتاب يخصص السنة، والسنة تخصص الكتاب، وكذلك يجري التخصيص في نصوص الكتاب بعضه ببعض، وكذلك السنة تخصص السنة

قال المصنف رحمه الله(ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب).

ونستطيع أن نمثل على ذلك قوله تعالى(والطلّقات يتربصنَ بأنفسهنّ ثلاثة قروء) هنا ذُكرت المطلقات محلاة بال الجنس، التي تفيد الاستغراق، فهذا النص يستغرق جميع المطلقات الذي يتبادر إلى الذهن من هذا النص، أن كل* مطلقة عدتها ثلاثة قروء، هذا النص خُصِّص، فأخرجت منه أولات الأحمال، فعدتها ليست بثلاثة قروء، وإنما عدتها وَضْعُ الحمل ، فقال الله تعالى :(وأولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهن)، فأخرجت أولات الأحمال، وأخرجت أفراد أخرى أيضًا في نصوص أخرى، ولكن نحن هنا نمثلاً للتخصيص، ويكفينا فرد للتمثيل

قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) هذا نص عام، أخرج منه فرد من أفراده أي المرأة الحامل من عموم هذا النص (وأولات الأحمال أجلهُنّ .....)

. كذلك قد يجري التخصيص بين الكتاب والسنة، وتخصيص الكتاب بالسنة، أي يجوز تخصيص الكتاب بالسنة، أي يقع النص العام بالكتاب، كذلك يضع النص الذي يخصصه بالسنة

(حُرّمت عليكم الميتةُ والدم ولحم الخنزير) هذا عام يحرم كل ميتة أي ميتة، ا قد جاء مايخصصه في السنة(هو الطهور ماؤه الحل ميتته) ، فدل ذلك على حِل مَيتة البحر.

استثنيت ميتة البحر من عموم الميتة المذكورة في الآية،

ثم قال المصنف رحمه الله : (وتخصيص السنة بالكتاب)

نستطيع أن نمثل على ذلك بحديث الصحيحين (لايقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ)

وقد خصص هذا الحديث بالقرآن ، ذلك أن التيمم ورد بالقرآن

. قال رحمه الله (وتخصيص السنة بالسنة)

كما في قوله صلى الله عليه وسلم(فيما سقت السماء يجب فيه العشر) أي كلما أنبتته الأرض يجب فيه العُشر

جاء حديث آخر يبين النصاب الذي تجب فيه الزكاة (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)

دلّ ذلك على أنه ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة

قال (وتخصيص النُّطقُ بالقياس)

المراد به قول الله تعالى وقول الرسول صلى

هل يمكن أن يُخصِّصُ القياسُ قولَ الله تعالى أو قولَ الرسول عليه الصلاة والسلام؟

نعم يجوز ذلك، وقد يشكل ذلك على بعض طلبة العلم، بأن القياس دليل نظري

والنظر لايمكن أن يخصص الأثر

(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)

قد يظن أن كل زان وزانية يجب الجلد،

طبعا المحصن خرجت بالسنة

لافرق . بمقتضى هذا النص، في هذا الحكم بين حر وعبد ولابين حرة وأمة، هذا النص يقتضي كل من يقترف هذه الجريمة ، يعاقب هذه العقوبة

هذا النص قد خُصص (فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب)

هنا الأمة خرجت من هذا النص، بمقتضى نص آخر في سورة النساء الآية (فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب) سورة النساء.

السؤال هل يخرج أيضا العبد كذلك فيتنصف بحقه الحد؟

هل يقاس العبد على الأمة؟

نعم يقاس العبد على الأمة، لأنه لامعنى للتفريق بينمها.. لامعنى لإخراج الأمة وبقاء العبد، فيقاس على الأمة في توصيف الحد.

إذن هنا العبد خصص بنصف العقوبة أي بخمسين جلدة ، إذن العبد خرج بمقتضى القياس

الآمة خرجتْ هنا بمقتضى النص، نص آخر في القرآن (فإن أتين بفاحشة فعليهنَ نصف ماعلى المحصنات من العذاب)

طيب العبد هنا خُصص من هذا النص، بمقتضى نص أم بمقتضى القياس؟

لا، قد خرج بمقتضى القياس، أي قياس العبد على الأمة.

قال : (وتخصيصُ النطق بالقياس) يعني يقع التخصيص للنص بالقياس كذلك.

قال رحمه الله وقد شرع في مسألة جديدة (والمجمل مايفتقر إلى البيان)

المجمل لفظٌ لايمكن العمل به بمفرده، لابد من قرينة توضح المراد منه.

هو لفظٌ له أكثر من احتمال، لايمكن العمل بهذا اللفظ إلا بالقرينة المرجحة، أو بالبيان الذي يمكن العمل بالنص عن طريقه.

مثال/ يعني ربنا حين يقول(أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة)

هذا أمر بالصلاة، طيب كيف أصلي، كيف أقيم الصلاة؟ هذا نص مجمل ولايعلم كيفيته إلا ببيان

قال ربنا وآتوا الزكاة : كم أعطي من الزكاة؟ هذا كلام مجمل.. ماهو القدر الذي تجب به الزكاة؟

النصاب؟هذا لايعلم إلا بنص آخر

كذلك كل نص احتمل احتمالات،لايمكن الترجيح بينهما إلا بقرينة مرجحة، احتمالات على السواء : هذا يسمى مجمل كما مثلنا في النص (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)

. لفظة القروء تطلق على الأحياض وتطلق على الأطهار، يحتاج إلى قرينة مرجحة، وإنما نحتاج إلى ضميمة لفظة مرجحة، لأن لفظة يجوز بها الفتح والضم (القرء. القرْء)، وإن كان بعض الفقهاء يشهَرُ الفتح، نحتاج إلى قرينة مرجحة، فلذلك عرف المصنف البيان؛ فقال :

. البيان : إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيز التجلي ؛ أي إلى حيز الإيضاح

مثال حين يقول ربنا جل وعلا : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) نص مجمل، أتى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يبين كيفية إقامة الصلاة ، ثم يأتي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، بين كيفية الصلاة، فأخرج النص من حيز الإشكال إلى حيز التجلي

. ثم عرّف المصنف النصّ والظاهر.

. نصوص الشريعة ليست على درجة واحدة من القطعية والظنية؛

بعض هذه النصوص لايحتمل إلا احتمالًا واحدًا، لايمكن أن ترد عليه من ناحية الدِلالة إلا معنى واحد واحتمال واحد.

وبعض النصوص يرد عليها الإحتمال < لو معك ورقة وقلم اعمل أسهم >

النص الذي لايرد عليه احتمال : هذا يسمى النص

كلمة النص بالمعنى الأصولي : مالايحتمل إلا احتمالًا واحدًا

مثال قال ربنا جل وعلا : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة)

هل يمكن لكلمة مائة أن تحتمل أكثر من معنى ؟ لا، ليس هناك إلا احتمال واحد

. في هذه الحالة يسمى مئة <نص> ، وهذا عزيز جدا / قليل جدا في الشريعة

. الحالة الثانية : أكثر من احتمال وهنا له صنفان :

أولا. احتمالان على جهة التساوي/ هو مجمل إذن احتمالان على درجة واحدة وهذا المجمل أي على حد سواء.

ثانيًا . نص يحتمل عدة احتمالات، ولكنه أحدها راجح في أحد الاحتمالات : هنا نسميه الظاهر

. إذن النصوص لدينا ثلاثة حالات

1. نص2. ظاهر 3. مجمل

النص مالايحتمل إلا معنى واحدا ، يرد عليه احتمال واحد أي لايرد عليه احتمالات متعددة،

وقيل ما تأويله تنزيله

مثال : ربنا حينما قال (والذين يرمون المحصنات ثم لايأتون بأربعة شهداء... فاجلدوهم ثمانين جلدة ولاتقبل لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون)

الاحتمال المعروف هو ثمانون جلدة

وهو < أي النص > مشتق من منصة العروس وهو الكرسي ، ذلك أن كرسي العروس مرتفع عن غيره

. قال والظاهر ما احتمل احتمالين أحدها أظهر من الآخر

أي الظاهر ترد عليه احتمالات ولكن أحد هذه الاحتمالات أرجح من الآخر.

مثال " إن قلت لك رأيت أسدا فيحتمل أن يكون :

1. رأيت أسدا أي الحيوان المعروف

2. أو رأيت جنديا شجاعا شبهته بالأسد

إذن الاحتمالان واردان، ولكن أي الاحتمالين أكبر؟ المعنى الأول لأنه الظاهر

لماذا؟ لأن الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز

إذن قولنا أسد ظاهر في ذلك الحيوان المفترس

لكن لو قلت لك، رأيت أسدا على فرسه، هذه قرينة متصلة، تدل إنما هو الجندي الشجاع، تسمى بالمؤول الظاهر

لو ظل على الاحتمال الراجح، هذا اللفظ الذي ترد عليه عدة احتمالات، وتكون احدى الاحتمالات راجحة

طيب لو رجحت المرجوح على الراجح بمقتضى القرينة، فيصبح اسمه مؤوّل

قال والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر،

طيب لو القرينة جعلتني أعدل عن الراجح أصالة، فأرجح المرجوح، ماذا يصبح اسمه؟ يصبح المؤول

قال ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى ظاهرًا بالدليل

ما الذي جعلني أعدل عن الراجح؟ الدليل

الراجح في الأصل ليس هو المراد.. ولكن المراد هو المرجح

مثال(أو لامستم النساء) هذا النص عند الشافعية ظاهر أي بالمعنى الحقيقي. مس البشرة والبشرة، حمله الشافعي على المعنى الظاهر الراجح ؛ الملامسة : هو مس البشرة للبشرة، وقال إن لمس المرأة ينقض الوضوء مطلقًا، واستثنى المحرم والصغيرة واستثنى من ذلك بالظفر، والسن،

. طيب لو عدلنا هنا وأولنا الملامسة بالجماع، أي قلنا إن المراد بالملامسة هي الجماع، بالمعنى المجازي، جاءت قرينة تقول أن المراد بالملامسة الجماع.. في الحالة هذه ماذا يكون اسمه؟ يسمى المؤول ....

ثم نشرع بعد ذلك، إن شاء الله، في باب الأفعال ...

نسأل الله أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسر والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه

سبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد ألا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (١٩)

باب الأفعال، هذه ترجمة، فعل صاحب الشّريعة، يعني: النبيّ صلى الله عليه وسلم، لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، أو لا يكون.

الأفعال هذا اسم محلى بأل العهد، أي: أفعال .. شرعًا، وهي أفعال النبيّ صلى الله عليه وسلم،

أما في اصطلاح الأصوليين: فهي كل ما صدر عن جوارح رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وجمهور الأصوليين يقسّمون السنّة إلى ثلاثة أقسام: أقوال، وأفعال، وتقارير.

أما الأقوال: فهي كلّ ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال غير القرآن الكريم، سواء في ذلك الأمر والنهي والخبر.

وأما الأفعال فهي ما صدر عن جوارح رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويدخل في ذلك إشارته صلى الله عليه وسلم، وهمّه، وتركه. وسيكون لنا وقفة إن شاء الله تعالى مع حجّية الإشارة ومع حجية الهم ومع حجية الترك.

وأما التقارير: فهي أن يسمع النبيّ صلى الله عليه وسلم أحدًا يقول شيئا، أو يرى أحدًا يفعل شيئا، أو يبلغه ذلك؛ فلا ينكر عليه. فتقرير النبي صلى الله عليه وسلم على الفعل= مثلُ فعله تمامًا بتمام. وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم على القول= مثلُ قوله تمامًا بتمام؛ إذ النبي صلى الله عليه وسلم معصوم لا يقرّ على المنكر.

أما الأقوال، وهي القسم الأول: فقد ناقشها المصنّف رحمه الله في المباحث السابقة، وسيأتي لها إن شاء الله تعالى مباحث لاحقة.

وأما الأفعال والتقارير فهذا هو بابها الذي عقد له المصنّف، بيد أن المصنّف رحمه الله تعالى لم يورد من الأفعال، أي: أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، إلا الأفعال الصريحة، أما الأفعال غير الصريحة كالهمّ والإشارة والترك فلم يورد من ذلك شيئًا، وذلك لمقام الاختصار في هذا المتن المبارك، متن الورقات.

قال المصنّف رحمه الله تعالى: فعل صاحب الشريعة، يعني: النبي صلى الله عليه وسلم، لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، أو لا يكون.

فعل النبي صاحب الشريعة، يعني النبي صلى الله عليه وسلم. إنما ذكر هذا التفسير، يعني: أن صاحب الشريعة هو النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن إطلاق صاحب الشريعة على النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو من باب المجاز لا من باب الحقيقة، وإنما صاحب الشريعة على الحقيقة إنما هو الله سبحانه وتعالى، فإطلاق ذلك عليه صلى الله عليه وسلم إنما هو من باب المجاز. والمجاز لابدّ له من قرينة؛ فلا مجاز بلا تصريح، الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، ولا يُحمل على المجاز إلا بقرينة، وقرينة حمل هذا الكلام على المجاز، أي: حمل صاحب الشريعة على المعنى المجازي، وهو إرادة النبي صلى الله عليه وسلم، لا على المعنى الحقيقي، وهو إرادة الله سبحانه وتعالى= إنما هي استحالة انقسام فعل الله سبحانه وتعالى إلى الأقسام المذكورة، فالذي ينقسم إلى الأقسام المذكورة إنما هو فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم.

قال المصنّف والشارح رحمهما الله: حينما تقرأ كلمة: لا يخلو= فاعلم أنّ هذا حصر، وحاصل هذا الحصر: أنه لا يخلو فعل النبي صلى الله عليه وسلم إما أن يكون: واجبًا، أو أن يكون مندوبًا، أو أن يكون مباحًا. و... إذا كان واجبًا أو مندوبًا أو مباحًا فلا يخرج عن حالين: إما أن يكون مختصا به، وإما أن تكون أمّته مشاركة له في حكم هذا الفعل. وكذا لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون.

ولكن المباح الذي يأتيه النبي صلى الله عليه وسلم ليس ككلّ مباح، النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتي مباحًا يخلّ بالأسوة والمروءة و...؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم معصوم كذلك عن المباحات التي تخلّ بالحشمة والمروءة.

قال: لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون، يعني: إما أن سيكون فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم على وجه القربة والطاعة، أو يكون على غير وجه القربة والطاعة. والقربة والطاعة مترادفان، والعطف هاهنا من باب عطف التفسير.

قال: فإن دلّ دليلٌ على الاختصاص به يُحمل على الاختصاص. يُحمل هذا جواب الشرط، فإن دلّ دليل على الاختصاص به= جوابه: يُحمل على الاختصاص، أي: إن كان هذا الفعل الذي صدر من النبي صلى الله عليه وسلم، على جهة القربة، ودلّ دليل على اختصاصه به= عمِل بذلك الدليل، وحُمل على أنه خاص برسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثمّ لا يجوز للأمّة في هذه الحالة أن تتأسّى به صلى الله عليه وسلم في هذا الفعل.

ثم مثل الشارح رحمه الله تعالى على ذلك بقوله: كزيادته في النكاح على أربع نسوة، وهنا جاء الدليل على تخصيصه بذلك، وهو قول الله سبحانه: فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. والواو هاهنا لسماحية التخيير لا للجمع، كما هو إجماع أهل العلم.

وكذل يمثل على ذلك: بوصال النبي صلى الله عليه وسلم في الصوم، فإن الصحابة لما أرادوا أن يتأسوا بالنبي صلى الله عليه وسلم في الوصال، قال لهم: إني لستُ كهيئتكم، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني.

إذًا فعل النبي صلى الله عليه وسلم ينقسم إلى نوعين، إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، أو أن يكون على غير وجه القربة والطاعة، فإن كان على وجه القربة والطاعة فله حالتان: الحالة الأولى بيّنها المصنّف رحمه الله بقوله: فإن دلّ دليل على الاختصاص به يُحمل على الاختصاص.

الحالة الثانية: قال: وإن لم يدلّ دليلٌ لا يختصّ به. اي: وإن لم يدل دليلٌ على الاختصاص به لا يختصّ به؛ لأن الأصل في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم أن ما يفعله إنما هو فيما تشاركه فيه أمته، ولا تثبت خصوصيته إلا بدليل.

قال: لأن الله تعالى قال: لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة. أسوة حسنة، أي: أسوة حسنة من حقها أن يتأسى المؤمنون بها، فربنا جلّ وعلا مدح التأسّي برسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فدلّ ذلك على أنّ التأسّي برسول الله صلى الله عليه وسلم مطلوبٌ شرعي.

وهذا ما يمكن تسميته: بالفعل التشريعي، وهذا الفعل الذي يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس على وجه واحد، وإنما هو على ... مبتدأ و... . ارجو أن نركز في هذه الأقسام: قلنا: إن فعل النبي صلى الله عليه وسلم إما أن يكون على وجه القربة والطاعة، وإما أن يكون على غير وجه القربة والطاعة، القسم الثاني هذا سيأتي.

القسم الأول: الذي على وجه القربة والطاعة= ينقسم إلى نوعين: إما أن يكون دليلٌ على الاختصاص، أو أن لا يكون دليل على الاختصاص. فإن دلّ دليل على الاختصاص حُمل على الخصوصية بهذا الدليل، وإن لم يدل دليلٌ على الاختصاص فإن هذا الفعل لا يختص برسول الله صلى الله عليه وسلم. ولكن هذا الفعل ليس على وجه واحد وإنما ينقسم إلى ضَربين: الضرب الأول: هو الفعل ... وهو الفعل الذي يأتيه النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء، دون أن يكون بيانًا لـمجمل سبق. هذا الفعل من أفعال النبي

صلى الله عليه وسلم إذا كان على وجه الابتداء، دون أن يكون هذا الفعل مبيّنا لنص آخر قد سبقه عليه على وجه الإجمال، هذا يسمّى الفعل المبتدأ. القسم الثاني: هو الفعل البياني، وهو الفعل الذي يأتي بيانًا لمجمل سابق.

نقف مع الفعل المبتدأ، أي: الفعل الذي يأتيه النبي صلى الله عليه وسلم ابتداء، دون أن يكون بيانًا لمجمل سابق، وهذا هو الذي دبّ فيه الخلاف الذي ذكره المصنّف رحمه الله، وليس هذا الخلاف في كلّ فعل على وجه القربة والطاعة لم يدلّ دليل على الاختصاص برسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما هذا الخلاف الذي سيحكيه لك المصنّف رحمه الله في الفعل المبتدأ دون الفعل البياني، وقد ذكر فيه المصنّف رحمه الله تعالى ثلاثة أقوال:

فقال في القول الأوّل: فيُحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، في حقنا وحقنا. أي: في حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا، نحن من أمّته التي تتأسى به. قال: لأنه الأحوط.

هذا القول قولُ جماعة من الأصحاب، أي: الأصل في مثل هذا الفعل أن يكون محمولا على الوجوب، إلا أن تأتي القرينة الصارفة عن هذا الوجوب، أي: الأصل فيه أنه محمول على الوجوب، وهذا قول جماعة من الأصحاب كأبي العباس بن سريج وأبي سعيد الإصطخري رحمهما الله تعالى. ودليل هذا القول: قول الله سبحانه وتعالى: قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم. فهذا أمر، والأصل في الأمر كان سبق لنا أنه للوجوب ما لم تأت قرينة صارفة.

القول الثاني: ذكره المصنف رحمه الله تعالى بقوله: ومِن أصحابنا من قال: يُحمل على الندب؛ لأنه المحقق بعد الطلب. يُحمل على الندب، أي: الأصل فيه أنه محمول على الندب إلا أن تأتي القرينة الصارفة إلى غير ذلك. ثم علل ذلك المصنّف رحمه الله تعالى بقوله: لأنه المحقق بعد الطلب، أي: بعد طلب الشارع، الذي يثبت في حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا إنما هو الندب؛ وذلك لأن الوجوب يستدعي الجزم. أما الندبية فيمكن القول بها بمجرّد ظهور قصد القربة في العبادة، الندبية يكفي فيها ظهور قصد القربة في العبادة، وهذا القول هو قول أبي بكر الصيرفي والقفال عليهما رحمة الله تعالى.

ثم ذكر المصنّف رحمه الله تعالى القول الثالث فقال: ومنهم من قال، ومنهم هذا الضمير عائد على بعض أصحابنا، أي: ومن بعض أصحابنا من قال: يتوقف فيه، أي: لا يُحمل على الوجوب ولا يُحمل على الندب. قال: لتعارض الأدلة في ذلك.

إذا الأصل فيه أنه يتوقف فيه، إذا جاء مثل هذا الفعل، يتوقف فيه إلى أن يرد المرجّح الخارجي الذي يبيّن هل أريد به الوجوب أو أريد به الندب، وهذا القول نسبه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى إلى أكثر الشافعية.

إذا هذا الخلاف الذي حكاه المصنّف رحمه الله تعالى إنما هو في الفعل المبتدأ.

أما الضرب الثاني، وهو الفعل البياني، فهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم بيانًا لحكم مجمل سابق، أو تقييد لمطلق سابق. فمثلًا: بيّن النبي صلى الله عليه وسلم آية التيمّم لعمّار بن ياسر، قال: إنما يكفيك هكذا، فبيّن له آية التيمّم المجملة، ومسح النبي صلى الله عليه وسلم وجهه وكفيه.

جاءت مثلا آية السرقة: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله. فبيّن النبي صلى الله عليه وسلم كيفية قطع يد السارق، وذلك بقطع يد السارق إلى الكوع.

قال الله سبحانه وتعالى: وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة. فبيّن النبي صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة فقال: صلوا كما رأيتموني أصلي.

قال الله تعالى: ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا. فبيّن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الأمر المجمل فقال: خذوا عنّي مناسككم.

وهذا القسم قد ذكر الأصوليون أن حكمه: حكم مجمله، فإن كان المجمل واجبًا فهو واجب، وإن كان المجمل مندوبا فهو مندوب. فالفعل المبيّن لمجمله تبَع لهذا المجمل، الأصل فيه أنه .. قد تأتي القرينة التي تصرف بعض الأفعال من الوجوب إلى الندب، فمثلا: ربنا عز وجل قال: وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: صلوا كما رأيتموني أصلي، فهذا بيان لهذا المجمل، فهل كل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم يكون واجبًا؟ هذا هو الأصل، ولكن جاءت القرينة التي تخرج كثيرا من الأفعال من دائرة الوجوب إلى دائرة الاستحباب.

إذا يتبدى لك القسم الأول واضحا، أن ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم على وجه القربة والطاعة، فهذا له حالتان: إما أن يكون دليل على الاختصاص به صلى الله عليه وسلم= وفي هذه الحالة يُحمل على الخصوصية، أو لا يكون دليلٌ على الاختصاص به صلى الله عليه وسلم، وهذا ليس على وجه واحد وإنما هو على ضربين:

الضرب الأول: الفعل المبتدأ، الضرب الثاني: فهو الفعل البياني.

أما الفعل المبتدأ: فهو الذي حكى فيه المصنّف رحمه الله تعالى هذه الأقوال الثلاثة عند أصحابنا، قال: يُحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا، ويحمل على الندب عند بعضهم، ويتوقف فيه عند بعضهم، وهذا قول جمهور أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله تعالى.

أما الفعل البياني: وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم بيانا لحكم مجمل، أو تقييدا لمطلق، ونحو ذلك= فهذا حكمه حكم مجمله، فإن كان مجمله واجبًا يكون واجبا، وإن كان مجمله مندوبا فهو مندوب.

النوع الثاني من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم: ما فعله على غير وجه القربة والطاعة، وهو ما قال فيه المصنّف رحمه الله تعالى.

طبعا قوله: لتعارض الأدلة في ذلك، أي: لتعارض الأدلة بالقول بالوجوب أو بالقول بالندب أو غير ذلك.

قال: فإن كان على وجه غير وجه القربة والطاعة، فيُحمل على الإباحة، كالأكل والشرب في حقه وحقنا. وهذا القسم يسمّى عند الأصوليين: الفعل الجبلي، الذي لا يظهر فيه وجه القربة والطاعة، ولكن هذا الفعل الجبليّ ليس على وجه واحد، بل الأفعال الجبلية تنقسم إلى نوعين: الأفعال الجبلية الاضطرارية، والأفعال الجبلية الاختيارية.

فالأفعال الجبلية الاضطرارية: هي ما يقع منه صلى الله عليه وسلم بحسب الجبلة، أي: اضطرارا دون قصد منه؛ لأن الجبلة تشهد اضطرارا واختيارا، لكن الأفعال الجبلية الاضطرارية ما يقع من النبي صلى الله عليه وسلم اضطرارا دون قصد منه، فمثلا النبي صلى الله عليه وسلم: كان إذا سُرّ استنار وجهه، كان يذكر الصحابة مثلا أنه ضحك حتى بدت نواجذه. هذا النوع من الأفعال لا حكم له شرعًا؛ لوقوعه من غير قصد من النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يصح أن يحاول أحد عندما يضحك أن يبدي نواجذه، ويقول: إبداء النواجذ سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم، هذا الكلام غير صحيح؛ لأن هذا من الأفعال الجبلية الاضطرارية.

النوع الثاني من الأفعال الجبلية: الأفعال الجبلية الاختيارية، وهي أفعال الجبلية التي يوقعها النبي صلى الله عليه وسلم عن قصد وإرادة، كأكل النبي صلى الله عليه وسلم العسل، دخول النبي صلى الله عليه وسلم مكة وعليه عمامة سوداء، هذا القسم من الأفعال الجبلية عند جمهور الأصوليين: من قبيل المباح، أي: التأسّي بالنبي صلى الله عليه وسلم فيه من قبيل المباح، ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله عن قوم لكن لم يسمّهم: أن التأسي برسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا القسم إنما هو مندوب، وكذا نقل ذلك الإمام الغزالي رحمه الله في .. عن بعض المحدثين.

الحاصل: أن الفعل الذي يصدر من رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يظهر فيه وجه القربة والطاعة، إما أن يكون فعلا جبليا اضطراريا، أي: يقع دون قصد من رسول الله صلى الله عليه وسلم، كاستنارة وجهه حال سروره، وبدوّ نواجذه عند ضحكه في موقف معيّن، وقلنا: إنه لا حكم له؛ لوقوعه دون قصد من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

النوع الثاني من الأفعال الجبلية: الاختيارية، وهي الأفعال التي يوقعها النبي صلى الله عليه وسلم عن قصد وإرادة، ولكن لا يظهر فيها وجه القربة والطاعة، المصنف قال فيها: فيُحمل على الإباحة. طيب أيهما يُحمل على الإباحة؟ يحمل الاختياري منها، أما الاضطراري فلا حكم له شرعًا أصلا؛ لوقوعه دون قصد من رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: كالأكل والشرب في حقه صلى الله عليه وسلم وحقنا.

هذا الذي ذكره المصنف رحمه الله قد أتمّ به الأفعال، ويشرع بعد ذلك في التقرير، ولكن هذه الأفعال التي ذكرها المصنّف رحمه الله تعالى إنما هي من قبيل الأفعال: الصريحة، أما الأفعال غير الصريحة فهي التي أشرنا إليها في بداية الكلام، وقلنا: إن الأفعال كل ما صدر عن جوارح رسول الله صلى الله عليه وسلم. يوجد أفعال صريحة وأفعال غير صريحة، من الأفعال غير الصريحة: الإشارة، والهمّ، والترك. ومن أخطر المباحث الأصولية: مسألة الترك، والهم؛ لأنهما مبحثان ليسا مقصودين في الأصول، الإشارة إليهما سريعة، نقف وقفة سريعة، ليست وقفة مستفيضة مع هذا النوع إن شاء الله تعالى.

أولا: إشارة النبي صلى الله عليه وسلم، أي: حركة عضو من أعضاء بدنه الشريف صلى الله عليه وسلم، وهذه الإشارة التي تقع في السنّة: قد تكون إشارة مقترنة بلفظ، أو تكون إشارة مجرّدة عن اللفظ، أما الإشارة المقترنة باللفظ فهي على ضربين: الضرب الأول: أن يكون هذا اللفظ اسم إشارة، يعني مثلا: يقول النبي صلى الله عليه وسلم: إنّ الله لا يعذّب بدمع العين، ولكن يعذّب بهذا، وأشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى لسانه. كذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعمار: إنما يكفيك أن تقول بيدك هكذا، أيضًا هذا اسم إشارة. تكون الإشارة قائمة مقام .. مثل حديث النبي صلى الله عليه وسلم: في الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم قائم يصلي فسأل الله خيرا إلا أعطاه، ووضع النبي صلى الله عليه وسلم أنملته على بطن الوسطى والخِنصر، أي: يقلل هذه الساعة، فكأنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: في الجمعة ساعة قليلة، لكن بدلا من أن يقول: قليلة، أشار بها. هذا الحال الأول من أحوال

الإشارة.

الحال الثاني من أحوال الإشارة: أن تكون الإشارة مجرّدة عن اللفظ، كما وقع في حديث ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل يوم النحر عن التقديم والتأخير، فأوما بيديه أن لا حرج. هذه إشارة مجردة عن اللفظ، سواء الإشارة قد اقترنت باللفظ أو لم تقتر باللفظ= فهي حجّة بلا خلاف.

بقي معنا من الأفعال غير الصريحة: الهم، والترك، أيضًا مبحث الهم من أهمّ المباحث الأصولية؛ لأننا نجد أنّ كلمة الأصوليين مجملة، ثم إذا نظرنا في كلام الفقهاء وجدنا أن كلام الفقهاء قد يختلف من فرع فقهي إلى آخر، فمثلا: النبي صلى الله عليه وسلم قال: لقد هممتُ أن آمر بالصلاة فتقام، ثم أخالف إلى أناس لا يشهدون الصلاة معنا، فأحرّق عليهم بيوتهم. فهذا مهموم به، أي: أمر همّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك قال الفقهاء: لا يجوز للإمام أن يقدِم على تحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة. ثم تجد نصًا آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول عند البخاري وغيره: لقد هممتُ أن أرسل إلى أبي بكر، فأكتبَ كتابا بالعهد، ثم قلتُ: يأبى الله ويأبى المؤمنون. هذا همّ، وقد جوّز الفقهاء أن يقدم الإمام على ما همّ به النبي صلى الله عليه وسلم هنا، وهو الاستخلاف. فمرّة قالوا: يحرُم على الإمام أن يقدم على ما همّ به النبي صلى الله عليه وسلم، ومرّة قالوا: يجوز. ففرّقوا رغم التشابه الظاهر في الصيغة. ثم يقولون مثلًا في حديث: لئن عشتُ إلى قابل لأصومنّ التاسع. لأصومنّ التاسع هذا أمرٌ مهموم به، ومع ذلك قضى الفقهاء فيه بالاستحباب. ما الذي جعل حكم الفقهاء يختلف في هذه المواطن الثلاث؟

الهمّ وصفه في اصطلاح الأصوليين: عزم النبي صلى الله عليه وسلم على فعل معيّن، ثم لا يفعله. إذا نظرتَ في كتب الأصوليين تجد أن في حجية الهمّ قولين: القول الأول: أنه ليس بحجّة، وهذا القول اختاره الإمام الشوكاني رحمه الله؛ وذلك لأن .. مجرد خطور شيء على النبي، دون تنفيذ منه، وليس هذا مما آتاه الله رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقول الله تعالى: وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا. لا يدخل فيهم الهم؛ لأنه خطور شيء على البال دون أن يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، كذلك احتجّ الإمام الشوكاني رحمه الله تعالى بأنّ إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بما همّ به إنما يجري مجرى الزّجر، ولا يجري مجر التأسّي، كما قال في المتخلفين عن الجماعة: لقد هممتُ أن أخالف إلى قوم لا يشهدون الصّلاة فأحرّق عليهم بيوتهم.

القول الثاني: هو مذهب الشافعية: أنّ الهمّ حجة، لكن الشافعية مختلفون، هل الهمّ داخل في ترك الفعل؟ أم متردّد بين الترك والفعل؟ أم قسم ..

وهذه المسألة لا تجد لها تفصيلا عند المتقدمين، وإنما تجد لها تفصيلا عند المتأخرين، فالأصوليون عامة الذين كتبوا في هذه المسألة ذكروا هذا الخلاف، سواء كانوا شافعية أو مالكية، لا سيما شرّاح جمع الجوامع، فمثلًا: الإمام .. رحمه الله تعالى يرى أنه داخل في نطاق الفعل، ابن ... يرى أنه متردد بين الترك والفعل، الزركشي يرى أنه قسم برأسه لا هو داخل في نطاق الفعل، ولا هو متردّد بين القول والفعل.

ولكن لا يهمنا الشقشقة التصويرية، وإنما الذي يهمنا هو حجية الهمّ.

فالأصوليين عامّةً، الذين كتبوا في هذه المسألة ذكروا هذا الخلاف، سواء كانوا شافعيّة أو مالكيّة، لا سيّما شرّاح جمع الجوامع. فمثلا، الإمام البندري رحمه الله تعالى ير ى أنه داخلٌ في نطاق الفعل، (ابن...) رحمه الله تعالى يرى أنه متردد بين القول والفعل، الزركشي يرى أنه قسمٌ برأسه، لا هو داخلٌ في نطاق الفعل، ولا هو متردّدٌ بين القول والفعل. ولكن هذه الشقشقة التصنيفية لا تعنينا، وإنما الذي يعنينا هو حجية الهم، احتجت الشافعية على مذهبهم على حجية الهم، بأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يهمّ إلا بحق، لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو مبعوث لبيان الشرعيات، واستدلوا على ذلك بحديث الاستسقاء، أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى وعليه خميصةٌ سوداء، فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعل أسفلها أعلاها، فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه، فالإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه استحب أن يأتي الإمام في هذه الحال بما همّ به النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك التقط الزركشي رحمه الله تعالى هذا النص من فتح العزيز من شرح الكبير للرافعي أبي القاسم عليه رحمة الله تعالى ودلل به على أن مذهب الشافعي حجية الهم. ولكن هذا أيضا يظل كلاما مجملا، نحتاج أن نستقرئ تصرف الفقهاء مع مسألة الهم، ونربط بين كلام الفقهاء وكلام الأصوليين.

إذن؛ باستقراء كلام الفقهاء نستطيع أن نقسمه إلى ثلاثة أقسام: همٌ معدولٌ عنهُ، وهم محالٌ دونه، وهمّ خارجٌ مخرج الذمّ والتحذير من الصدق. أي فعل يقوم النبي صلى الله عليه وسلم به ثم يعدل عنه لا يخرج عن هذه الأقسام الثلاثة، إما أن يكون معدولا عنه، أو أن يكون محالًا دونه، أو أن يكون خارجًا مخرج الذمّ والتحذير. الهم المعدول عنه ليس على وجهٍ واحد، وإنما قد يكون معدولا عنه لمصلحةٍ راجحة، أو يكون معدولا عنه لتبين الصواب في خلافه، أو يكون معدولا عنه لمجيء الوحي بخلافه. كذلك الهم المحال دونه، أي المحال دون تنفيذه، إما أن يكون هذا الحائل حائلا شرعيًا، أو يكون هذا الحائل حائلا حسيًا. القسم الثالث الهم الخارج مخرج التحذير والذم، كده يعتبر ست أقسام للهمّ.

أول قسم الهم المعدول عنه، أي أن يعزم النبي صلى الله عليه وسلم على فعل معين أو على حتى قول معين ثم يبين لأمته رجوعه عنه، وهذا على ثلاثة أضرب: إما يعدل لمصلحة راجحة، أو لتبين الصواب في خلافه، أو لمجيء الوحي بخلافه. الضرب الأول من هذا القسم، القسم المعدول عنه: المعدول عنه لمصلحة راجحة، ونستطيع أن نمثل عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد هممتُ أن أرسلَ إلى أبي بكرٍ فأعهد، ثم قلتُ يأبى الله ويأبى المؤمنون"، هنا هم النبي صلى الله عليه وسلم بكتابة كتاب بالعهد إلى أحد الصحابة، إلا أنه عدل عن هذا العهد، ليترك الأمر شورى، لتختار الأمة حاكمها بالبيعة. لو أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتابا بالعهد إلى أبي بكرٍ مثلا، لصارت السنة إنما هي الاستخلاف، والاستثناء إنما هو البيعة، فلعل المصلحة الراجحة في مثل ذلك أن يكون اختيار أول خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم إنما هو عن طريق البيعة، ويبقى الاستخلاف جائزا على وجه الاستثناء إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك، وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نقول إن الأمر المهموم به سنة أو غير سنة، وإنما يكون الأمر على وجه الإباحة، يتساوى الجانبان في الإباحة، المهموم به مباح، وغيره من المقابل مباح أيضا.

الضرب الثاني من أضرب هذا القسم: الهمّ المعدول عنه لتبيّن الصواب في خلافه، وهذا لا يكون إلا في أمور الدنيا، الأمور الدنيوية، شؤون دنيانا، ومثاله قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد هممت أن أنهى عن الغيلة ثم ذكرت أن فارس والروم يفعلونه فلا يضر أولادهم"، هذا نوعٌ من الهم، لا حجية فيه، يعني المهموم به، هو النهي عن الغيلة، لا حجية فيه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم عدل عنه، عدل عنه لتبين الصواب في خلافه، فالهم على هذا النحو إذا كان معدولا عن المهموم به لتبين الصواب في خلافهِ بمنزلة النسخ في القول والفعل.

الضرب الثالث من أضرب هذا القسم: الهم المعدول عنه لمجيء الوحي بخلافه، يهم النبي صلى الله عليه وسلم بفعل معين، ثم يجيء الوحي بخلافه، هذا تكون الحجة فيه في الوحي، هذا أيضا لا حجية في المهموم به. مثاله حديث عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنه عند أبي داود وغيره، أن النبي صلى الله عليه وسلم -وهذا لفظ عبد الله بن زيد عند أبي داود- كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد همّ بالبوق، للدعاء للصلاة، وأمرَ بالناقوس فنُحِت، فأريَ عبد الله بن زيد في المنام كذا وكذا، وذكر الرؤيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم إنها رؤيا حق، هنا لم عدل النبي صلى الله عليه وسلم عما هم به؟ لمجيء الوحي بخلافه، هنا أيضا المهموم به ليس بحجة، إذن. عندي القسم الأول من أقسام الهم، الهم المعدول عنه، وهذا له ثلاث صور: المعدول عنه لمصلحة راجحة، المعدول عنه لتبين الصواب في خلافه، المعدول عنه لمجيء الوحي بخلافه.

القسم الثاني من أقسام همّ النبي صلى الله عليه وسلم: الهمّ الذي حال حائل دون تنفيذه، وهذا أيضا كما ذكرنا له صورتان: إما أن يكون هذا الحائل حائلا شرعيًا، أو أن يكون هذا الحائل حائلا حسيًّا. الحائل الشرعي نستطيع أن نمثل عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد هممتُ أن آمر بالصلاة فتقام ثم أخالف إلى أناس لا يشهدون الصلاة معنا فأحرّق عليهم بيوتهم"، هنا هم النبيّ صلى الله عليه وسلم بفعل معيّن، ولكن حائلٌ شرعيٌ دون ذلك، وهو قضاء الشارع بعدم جواز التعذيب بالنار، إذن هذا النوع أيضا لا حجيّة في المهموم به، فلا يجوز أن يقدم الإمام على تحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة، ويقول أصل الهم حجة وقد هم به النبي صلى الله عليه وسلم، هذا لا يصح. الضرب الثاني أو الصورة الثانية: أن يكون الحائل حسيًّا، وهذا نستطيع أن نمثل عليه بحديث الاستسقاء، أن النبيّ صلى الله عليه وسلم لما استسقى كان عليه خميصةٌ سوداء، فأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعل أسفلها أعلاها فثقلت عليه فقلبها على عاتقه، فهنا مذهب الشافعية أن هذا النوع من الهم حجّة، لأن ما همّ النبي صلى الله عليه وسلم (أصالة) كان هو الأفضل عنده، ولكن منع من ذلك مانعٌ حسّيٌ، فنستطيع أن نستحب ما هم به النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما نصّ عليه الإمام الشافعي رضي الله عنه وذكره الرافعي رحمه الله تعالى في الشرح الكبير والشيخ محيي الدين النووي عليه رحمة الله تعالى في المجموع وغيره.

أيضا نستطيع أن نمثل على هذا القسم بقول النبي صلى الله عليه وسلم عند مسلم لئن بقيت إلى قابل لأصومنّ التاسع، فلما هم النبي صلى الله عليه وسلم بصوم التاسع من السنة القادمة، حال حائل حسيّ دون تنفيذ ما هم به، وهو وفاته صلى الله عليه وسلم، فيقتضي هذا أيضا استحباب فعل ما همّ به النبيّ صلى الله عليه وسلم. طيب، إذن إذا كان الحائلُ حسيًّا، فالأصل في ذلك الاستحباب. لكن أيضا احنا قلنا الأصل هنا الاستحباب، لكن قد يصرف الاستحباب بالقرينة إلى الإباحة، مثل ما وقع عند الإمام البخاري رحمه الله تعالى أن رجلا اطلع من جحر في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مع النبي صلى الله عليه وسلم مدرى يحك بها رأسه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر. هنا همّ النبيّ صلى الله عليه وسلم بفعل معين، وهو أنه لو علم أن صاحبنا هذا ينظر لفقأ النبي صلى الله عليه وسلم عينيه، طيب، هل هذا يدل على استحباب أن يصنع هذا الذي هم به النبي صلى الله عليه وسلم؟ على من قرر بأن هذا هم محال دون تنفيذه والحائل ها هنا إنما هو حائل حسي، الأصل في الحكم الاستحباب، لكن جاءت القرينة الصارفة للفعل عن الاستحباب إلى الإباحة، وهيَ قول النبي صلى الله عليه وسلم: من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤوا عينه، فقد حل عينهم، دي قرينة الإباحة.

طيب، نجي بقى للقسم الثالث من أقسام الهم، آخر قسم، وهو الهم الخارج مخرج الهمّ والتحذير من الصدق، وهذا نستطيع أن نمثل عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم عند النسائي وغيره: لقد هممتُ ألا أقبل هديّة إلا من قرشيّ أو أنصاريّ أو ثقفيّ أو

دوسيّ. معنى ذلك أنه يُستحَب أن لا تقبلَ الهدية إلا من هذه الأصناف الأربعة؟ لا، وإنما أخرج الكلام مخرج التحذير والذم من هذا الصنيع، لمَ، لأننا عندما نظرنا في مناسبة الحديث وجدنا أن النبي صلى الله عليه وسلم أهدى له أعرابي شيء، فأهدى له النبي صلى الله عليه وسلم أضعاف أضعاف هذا الشيء، فتسخط الأعرابي، لم يرض بما أهداه له الرسول صلى الله عليه وسلم، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فخطب في الناس وحمد الله وأثنى عليه، فقال: إن فلانا أهدى إليّ ناقة، وهي ناقتي، أعرفها كما أعرف بعض أهلي، ذهبت مني يوم زغابات، فعوضته ست بكرات فظل ساخطا...الخ". هذا النوع من الهم لا حجة فيه، يعني لا يستطيع (أحد) أن يقول إنه يُستحب أن لا يقبل هدية إلا من القرشي أو الأنصاري، ليه، لأن الكلام ها هنا خار ج مخرج الذم والتحذير من الصدق.

إذن، الهمّ على ثلاثة أقسام: همٌ معدول عنه، وهمٌ محالٌ دونه، وهمٌ خارجٌ مخرج الذم والتحذير. الهمّ المتفق على حجيّته، الهمّ المعدولُ عنهُ لمصلحةٍ راجحة، اللي هوا الصورة الأولى من القسم الأولاني، زي مثلا، عدول النبي صلى الله عليه وسلم، عن كتابة كتاب إلى (.........) هذا يدلّ على الإباحة، لا خلاف في جواز الهم بما همّ به النبي صلى الله عليه وسلم. الضرب الثاني، احنا قلنا الأولاني متفق على حجيته، النوع الثاني متفق على عدم حجيته، لا خلاف فيما يظهر من كلام الفقهاء على أنه ليس بحجة، اللي هوا الصورة الثانية من النوع الأول، اللي هوا الهمّ المعدول عنه لتبين الصواب بخلافه، زي نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الغيلة، والضرب الثالث من النوع الأول، الصورة الثالثة من النوع الأول اللي هوا الهم المعدول عنه لمجيء الوحي بخلافه، زي عدول النبي صلى الله عليه وسلم عن الناقوس ونحوه للدعاء للصلاة، هذا متفق على عدم حجيته، كذلك الهم الذي حال حائل شرعي دون تنفيذه، القضاء الشرعي بخلافه، أيضا النوع الثالث، اللي هوا الهم الخارج مخرج الذم والتحذير، زي حديث الأعرابي الذي أهدى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا، فعوضهُ النبي صلى الله عليه وسلم شيئا، فتسخط الاعرابي.

طيب، في هم متفق على حجيته، وهم متفق على عدم حجيته، النوع الثالث هم مختلف على حجيّته، وهو الشبيه بحديث الاستسقاء، اللي هوا الهم الذي حال دون تنفيذه حائل حسي، ولذلك ينشأ بعد كده خلاف في الفروع، هل يستحب الاقتصار على ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وإلا يستحب الإتيانُ بما همّ به النبي صلى الله عليه وسلم أيضا، مذهب الشافعية الاستحبابُ بما هم به النبي صلى الله عليه وسلم أيضا، هذا القسم فيه خلاف والذي ذكرناه من مذهب الشافعية أنه حجة. أما كلام الإمام الشوكاني رحمة الله عليه، أن الهمّ مجرد خطور شيء على البال، فهذا غير مسلم، لأن هذا ليس تكليفا له، وإنما هذا تكليف الهاجس أو الخاطر، وليس هذا محل بحث الأصوليين أصلا، إنما الهمّ هو العزم على الفعل، لكن مجرد خطور شيء على البال فهذا هاجس أو خاطر، أما قول الإمام الشوكاني رحمة الله عليه "وقد يكون إخباره صلى الله عليه وسلم بما هم به للزجر"، زي مثلا حديث الأعرابي، وحديث المتخلفين عن الجماعة، هذا جرٌ للمسألة إلى غير محل النزاع، لأن محل النزاع ليس في هذه، ليس في الخارج مخرج الذم والتحذير والزجر، وإنما محل النزاع بين الأصوليين إنما هو الهمّ الذي حال حائلٌ حسيٌ دون تنفيذه، أما الذي خرج مخرج الذم والزجر فلا حجة فيه.

يبقى معنا آخر قسم من أقسام الأفعال غير الصريحة، وهو الترك. وهذا أيضا من أهم مباحث الأصول، بل أي كلام في بدعية فعل معين، أو عدم بدعيته، إنما ينبني على هذا المبحث الأصولي، والغلط في مسألة فروعيّة في الحكم عليها بالبدعية وعدمه، إنما ينشأ عن غلط في هذا الأصل، في مسألة الترك. طبعا الترك فعلٌ عند جمهور الأصوليين. الذي يؤخذ من كلام ابن حجر الهيثمي رحمه الله تعالى، لأن الكلام في المسألة قليل، قليل جدا في كتب الأصوليين، لدرجة أن الزركشي على تبحرهِ وسعة اطلاعه يقول لم يتعرضوا له، ويذكر فيه كلاما قليلا. الذي يؤخذ من كلام ابن حجر الهيثمي رحمه الله تعالى، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وشيخ الإسلام ابن القيم رحمه الله تعالى، أن التركَ ينقسم إلى ثلاثةِ أقسام، الأقسام الثلاثة هي أقسامٌ للترك التعبّدي، لكن نستطيع أن نذكر أيضا في الترك ما يظهر في الفعل، فالترك أيضا ينقسم إلى ترك جبليّ، وترك تعبدي. والترك التعبدي ينقسم إلى ثلاثة أقسام. الترك الجبلي، أي ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم لداع الجبلة، نحو تركه صلى الله عليه وسلم أكل الضب، النبي صلى الله عليه وسلم ترك هذا تعبدا أو تركه لأن نفسه تعافه؟ تركه لأن نفسه تعافه، ترك النبي صلى الله عليه وسلم التنشيف بعد الوضوء، مثلا، لما أتته ميمونة رضي الله تعالى عنها بخرقة، وجعل ينفض الماء بيديه، هذا النوع من الترك إنما هو ترك جبلي، طبعا الترك الجبلي (...). أما الترك الذي هو فيه الإشكال، إنما هو الترك التعبدي لاختلاف وتردد النظر فيه، وهذا التركُ يضبط بأنه على ثلاثة أقسام: القسم الأول الترك مع انعدام المُقتضي والمانع. القسم الثاني: الترك مع وجود المقتضي وانعدام المانع. القسم الثالث الترك مع قيام المقتضي والمانع. الآن نأخذ كل قسم من هذه الأقسام ونبين صورته وحده.

القسم الأول من أقسام الترك التعبدي: الترك مع انعدام المقتضي والمانع، أي أن يترك النبي صلى الله عليه وسلم فعلا معينا لانعدام مقتضيه، المقتضي أي السبب الداعي للفعل، مع انعدام المانع من إتيانه، يعني المقتضي غير موجود، والمانع أيضا غير موجود، كما ترك النبي صلى الله عليه وسلم قتال مانعي الزكاة، فقاتلهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه على ذلك. الرسول صلى الله عليه وسلم ترك هذا الفعل لعدم مشروعيته أم لأنه لم يقم مقتضي هذا الفعل في زمانه صلى الله عليه وسلم؟ لأنه لم يقم مقتضي هذا الفعل في زمانه صلى الله عليه وسلم، لأنه لم يمنع أحد الزكاة في زمانه صلى الله عليه وسلم، ولو قام مقتضيه لفعله النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا لما قام مقتضيه في زمان أبي بكر رضي الله عنه، قام بقتالهم. إذن، لا يصح أن نحتج بكل ترك، بل إذا ترك النبي صلى الله عليه وسلم فعلا معينا لانعدام المقتضي مع انعدام المانع فلا يكون هذا الترك حجة على عدم

جوازه، وإنما ترك النبي صلى الله عليه وسلم هذا الفعل لأنه لم يقم مقتضيه في زمانه صلى الله عليه وسلم.

الصورة الثانية من صور الترك التعبدي، تركٌ مع وجود المقتضي وانعدام المانع. أن يترك النبي صلى الله عليه وسلم شيئا معينا أو فعلا معينا مع وجود مقتضيه وانعدام مانعه، فمثلا، ترك النبي صلى الله عليه وسلم الأذان لصلاة العيدين، رغم وجود مقتضي هذا الفعل وهو دعوة الناس للصلاة، وعدم وجود مانع منه، ليس هناك ما يمنع من أن يؤذن النبي صلى الله عليه وسلم أو أن يأمر بلالا فيؤذن لصلاة العيدين، فيدل ترك النبي صلى الله عليه وسلم للفعل مع وجود المقتضي، أي الداعي للفعل، ومع عدم وجود المانع منه، أن الترك في هذه الحالة هو السنة، وأن ما خالفَ إنما هو بدعة مذمومة، فمن أذن في صلاة العيدين، فقد جاء بعملٍ مخالف لهدي النبي صلى الله عليه وسلم، لأن مقتضي الفعل قام زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يكن هناك مانع منه، ففي هذه الحالة يكون الترك، ترك النبي صلى الله عليه وسلم حجةً على عدم جواز الفعل.

النوع الثالث، ترك النبي صلى الله عليه وسلم مع قيام المقتضي والمانع، فمثلا، يدعو النبي صلى الله عليه وسلم فعلا معينا مع قيام السبب الدال على الفعل، ولكن لوجود مانع مثل ترك النبي صلى الله عليه وسلم الاستمرار على صلاة التراويح في الجماعة رغم وجود المقتضي على هذا الفعل وهو جمع الناس على الصلاة، والاغتنام العظيم لهذا الوقت المبارك، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم ترك هذا لعدم مشروعيته وإلا تركه لمانع؟ تركه لمانع، وهو خشيته صلى الله عليه وسلم أن تفرض التراويح على أمته، النبي صلى الله عليه وسلم تركها لمانع وهي خشية أن تفرض على الأمة، هذه العلة قد انتفت، إذن فينتفي حكم الترك. إذن لا يكون الترك حجة على عدم جواز الفعل إلا في حالة واحدة، أن يترك الرسول صلى الله عليه وسلم فعلا معينا، مع وجود مقتضيه، وانعدام المانع منه، فيما سوى ذلك، لا يكون الترك حجّة على عدم جواز الفعل.

وبهذا ينتهي كلامنا في الأفعال الصريحة وغير الصريحة، لا يبقى إلا جزء يسير في الإقرار.

قال: "وإقرار صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم على القول من أحد هو قول صاحب الشريعة، أي كقوله -صلى الله عليه وسلم-"، هو قوله، أي كقوله، حتى يدفع الإشكال، كيف يكون قول شخص هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، كلام المصنف رحمه الله تعالى إنما جرى مجرى التشبيه البليغ، إقرار صاحب الشريعة على القول من أحد هو قول صاحب الشريعة، أي كقولهِ صلى الله عليه وسلم. "وإقراره على الفعل من أحدٍ كفعله، لأنه معصومٌ عن أن يقرّ أحدًا على منكر" النبي صلى الله عليه وسلم لا يقرّ أحدا على منكر من القول والفعل. "مثال ذلك إقراره –صلى الله عليه وسلم- أبا بكرٍ على قوله بإعطاء سلب القتيل لقاتله"، سلب القتيل يعني متاع القتيل من ثياب وأسنان ونحو ذلك. "وإقرار خالد بن الوليد على أكل الضب"، لما أكل خالد الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما نظر خالد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجده لا يأكل فقال أحرامٌ هو يا رسول الله، قال لا ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه، قال خالد فاجتررته وأكلته، ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر. قالَ: "وما فعلَ في وقتهِ صلى الله عليه وسلم في غير مجلسه، وعلم به، ولم ينكره فحكمه حكم ما فعل في مجلسه، كعلمه بحلفِ أبي بكر رضي الله عنه أنه لا يأكل الطعام في وقت غيظه ثم أكل لما رأى الأكل خيرا له، كما يؤخذ من حديث مسلم في الاطعمة". هذا الحديث ليس عند مسلم فقط وإنما هو عند البخاري ومسلم، حديث عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله تعالى عنه لما قال نزل عندنا أضياف لنا، وكان أبي يتحدث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من الليل، فقال ياعبد الرحمن افرغ إلى أضيافِك (نص الحديث).. إلى أن قال: فلما أصبح غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: بروا وحنثت، فقال: بل أنت أبرهم وأخيرهم. فهذا إقرار من رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكرٍ على هذا الفعل.

وبهذا ينتهي باب الأفعال من كتاب الورقات أسأل الله جل وعلا أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل والسر والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٢٠)

الحمدُ لله، والصّلاة والسلام على رسول الله، أما بعد، فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين .
وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند باب النّسخ..

قال المصنّف والشارح رحمها الله: وأمّا النّسخُ فمعناه لغة: الإزالة، يقال: نسخَت الشّمسُ الظلّ، إذا أزالته ورفعته بانبساطها، وقيل: معناه: النّقل، من قولهم: نسختُ ما في هذا الكتاب، إذا نقلته بأشكال كتابته.

وحدّه شرعًا: الخطابُ الدالُّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا، مع تراخيه عنه. هذا حدّ النّاسخ.

ويؤخذ منه حدّ النّسخ بأنه: رفعُ الحكم المذكور بخطاب .. إلى آخره، أي: رفعُ تعلقه بالفعل.

فخرج بقوله: الثابتِ بالخطاب= رفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصليّة، أي: عدم التكليف بشيء.

وبقولنا: بخطاب المأخوذ من كلامه= الرّفع بالموت والجنون.

وبقوله: على وجهٍ .. إلى آخره= ما لو كان الخطابُ الأوّل مُغيًّا بغاية أو معللا بمعنى، وصرّح الخطاب الثاني بمقتضى ذلك، فإنّه لا يسمّى ناسخًا للأوّل. مثاله: قوله تعالى: إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع. فتحريمُ البيع مُغيًّا بانقضاء الجمعة، فلا يقال: إنّ قوله تعالى: فإذا قضيت الصّلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله، ناسخٌ للأوّل، بل بيّنَ غاية التحريم.

وكذا قوله تعالى: وحُرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرمًا، لا يقال: نسخَه قوله تعالى: وإذا حللتم فاصطادوا؛ لأنّ التحريم للإحرام، وقد زال.

وخرج بقوله: مع تراخيه عنه= ما اتصل بالخطاب من صفة، أو شرط، أو استثناء.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وأمّا النّسخُ فمعناه لغة: الإزالة، يقال: نسخَت الشّمسُ الظلّ، إذا أزالته ورفعته بانبساطها، وقيل: معناه: النّقل، من قولهم: نسختُ ما في هذا الكتاب، إذا نقلته بأشكال كتابته.

هذا هو التعريف اللغويّ للنّسخ، فالنّسخ في اللغة دائرٌ بين هذين المعنيين:

1- المعنى الأوّل: الإزالة، تقولُ العرَب: نسخت الشّمسُ الظلّ، ونسخت الريحُ الأثر، أي: نسخت الريحُ أثر الأقدام إذا أزالته.

2- والمعنى الثاني: النقل، يقال: نسختُ ما في الكتاب، أي: نقلته.

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وحدّه شرعًا: الخطابُ الدالُّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. هذا حدّ النّاسخ. ويؤخذ منه حدّ النّسخ بأنه: رفعُ الحكم المذكور بخطاب .. إلى آخره، أي: رفعُ تعلّقه بالفعل.

هذا تعريف النّسخ في الاصطلاح، والجلال المحلي رحمه الله تعالى له تعقّب علي المصنِّف رحمه الله؛ وذلك أنّ قوله في حدِّ النسخ: هو الخطاب الدالُّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه= هذا إنمّا هو تعريف الناسخ، وليس تعريفًا للنسخ؛ فالخطاب المتأخر الذي رفع الخطاب المتقدِّم إنما هو النّاسخ، وليس النّسخ. أما النسخ فيعرّف بأنه: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .

أعرفُ أنّ هذا الموضع من الكتاب من المواضع التي تسبّب إشكالًا للطالب، وهو موضع يسير إن شاء الله بأن نقف مع هذا التعريف كلمة كلمة، ونبيّن مراد المصنف رحمه الله من كل قيد من هذه القيود وما احترز عليه، فتعالوا نتعامل مع التعريف الذي ذكره الشّارح المحقِق الجلال المحلي: أنّ النسخ رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه..

قولُ الشّارح رحمه الله: رفع الحكم، أي: إزالة الحكم وإلغاؤه؛فالنسخ إزالة للحكم تمامًا وإلغاءٌ له.

وهذا القيد في التعريف يخرج: التّخصيص؛ فإن التّخصيص: بيانٌ لمراد الشّارح من اللفظ العام، أمّا النسخ: فهو رفعٌ لجميع مدلول اللفظ .

بالمثال يتضح المقال: ربنا عزّ وجلّ قال: فاقتلوا المشركين. ثم جاء التّخصيصُ بإخراج الكافر المعاهَد والكافر الذمِّي والكافر المستأمن من هذا العموم؛ فلا يُقتلون، فهذا التخصيص إنما هو بيانٌ لمراد الشّارع من كلمة: المشركين، أي: اقتلوا المشركين الحربيّين؛ فالكافر الذي يستحقُّ القتل إنما هو الكافر الحربيّ، أما الكافرُ المعاهَد والذمي والمستأمن= فخارجون من العموم. فتخصيص هذا النّص إنّما جاء ليبيّن مراد الشارع من هذا النّص العامّ.

لكن حينما نقرأ قولَ ربّنا سبحانه وتعالى: وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ، فهذا النصُّ قد نُسخ بقول آخر، ما معنى قولنا: قد نسخ؟ أي: رُفع مدلوله بالكلية، أي: ألغي الحكمُ تمامًا، وهذا الذي يبيّن لك الفرق بين النّسخ والتخصيص .

فالنسخ: رفعٌ للحكم، أي: إزالة للحكم وإلغاء له، أما التخصيص: فإنّه بيانٌ لمراد الشّارح من اللفظ العام، فالناسخ= رافعٌ للمنسوخ، أما المخصِّصُ= فهو مبيّن للمخصّصُ، مبيّن للفظ العام المخصّص.

قال رحمه الله: رفعُ الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم. هل كلُّ حكم رُفع يكون نسخا؟ لا، لا بدّ أن يكون الحكمُ المرفوع ثابتًا بخطابٍ

متقدّم، يعني: لا بدّ أن يكون عندي في النّسخ خطابان: خطابٌ متقدّم، وخطاب متأخِّر، ويرفع الخطابُ المتأخِّر الخطابَ المتقدّم .
أمّا إذا لم يكن عندي خطابًا متقدّمًا= فلا يسمّى هذا نسخا.

وهل هذه الصّورة موجودة ؟ أن يُرفع حكمٌ في الشريعة، ويكون الحكمُ المرفوع ليس ثابتا بخطاب؟

نعم، هذه الصورة موجودة في الشريعة، وهو أن يُرفع الحكمُ الثابت بالبراءة الأصليّة، فرفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصلية لا يسمّى عند الأصوليين نسخًا، وإنمّا النّسخ لا بدّ فيه من خطابين: خطابٍ متقدّم، وخطابٍ متأخّر، ويأتي الخطابُ المتأخِّرُ لينسخ الخطابَ المتقدّم.

أما رفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصلية فلا يسمّى نسخا، كما في حالة الخمر؛ فإنّ الخمر كان حكمه الحِلّ في أوّل الإسلام، ولكن هل حلّ الخمر في أوّل الإسلام كان ثابتا بخطاب متقدّم، أو كان ثابتا ببراءة أصلية؟ الأصل في الأشربة: الحلّ، فحكم الحلّ للخمر في أوّل الإسلام كان ثابتا بالبراءة الأصلية، ثم رُفع هذا الحكم بخطابٍ شرعي، وهو قول الله تبارك وتعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. فهذا يشترك مع النّسخ في أنّه رفعٌ، بيد أنّ النسخ رفعٌ متأخّر لحكمِ خطابٍ متقدِّم، لكن هذا رفعُ خطابٍ متأخِّرٍ لحكمٍ ثابتٍ ببراءة أصلية .

فالحاصل أنّ قول الشارح: الثابت بالخطاب المتقدّم= هذا القيدُ أُريد به إخراجُ: الثابت بالبراءة الأصلية، فرفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية لا يسمّى نسخًا، كما في رفع حلّ الخمر الثابت بالبراءة الأصلية في أوّل الإسلام، بقول ربّنا سبحانه وتعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. فلا يسمّى هذا الحكم نسخا عند الأصوليين؛ لأن الحكم المنسوخ هنا ثابت بالبراءة الأصلية، وليس ثابتا بخطاب شرعي متقدِّم .

مازلنا مع القيود في تعريف النسخ..

قال الشارحُ رحمه الله: رفعُ الحكم الثابت، بالخطاب المتقدّم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتا.

قول الشّارح رحمه الله: على وجهٍ لولاه لكان ثابتا= هذا قيدٌ ثالث في تعريف النّسخ، وأراد أن يخرج به صورتين من صور الرفع:

1- الصّورة الأولى التي خرجت بهذا القيد: رفع الحكم المُغيّا لغاية ببلوغ غاية. الأصل أنّ الشارع إذا غيّا حكما بغاية= فإنه إن وصَل لهذه الغاية: رُفع. وهل هذا الرّفعُ يعدّ نسخا؟ لا، لا يعدّ نسخا، وإنما هو عملٌ لمنطوق النّصّ، فأنا حينما أقول لك مثلا: اجلس مع زيدٍ إلى الظهر، أو لازمْ زيدًا إلى الظهر، فإذا أتى الظهر= جاز لك أن تفارقه، يعني: الحكم في هذه الحالة جواز المفارقة، فهل جوازُ المفارقة هنا نسخٌ للزوم المفارقة الثابت بالنصّ الذي قلته لك: لازم زيدًا إلى الظهر؟ ليس نسخًا، وإنما عملٌ بمنطوق النصّ؛ فإنما النصّ إنّما غيّا الحكم بغاية .

مثال على هذه الصّورة (رفع الحكم المغيّا بغاية معيّنة): رفعُ تحريم البيع ساعة نداء الجمعة الذي ثبت بقوله تعال: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. رُفع تحريم البيع الثابت بهذا النصّ. لكن رُفع بماذا؟ رُفع بالغاية التي غيّاها الشّارع، قال: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ. فالحكم هنا مغيًّا ببلوغ غاية معينة، فإذا بلغ غايته= ارتفع، ولا يسمّى هذا الرفع نسخا. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ: عمِلنا بمنطوق هذا النص؛ إذًا مِن الآذان إلى انتهاء الصّلاة محذورٌ البيع، ولكن بعد انتهاء الصلاة= فمباح، فهذه هي الغاية التي غيّاها الشارع في الحكم: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. فإنّ رفْع تحريم البيع في هذه الحالة لا يسمّى نسخًا، وإنما الحكم بحرمة البيع ساعة النداء إنما هو حكم مغيًّا بغاية معينة، فإذا بلغ هذه الغاية رُفع.

2- الصّورة الثانية التي خرجتْ بقيْد: على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا: رفع الحكم المعلل بمعنًى بزوال هذا المعنى. أنتم تعرفون القاعدة الأصولية الشهيرة: الحكم دائرٌ مع العلة وجودًا وعدمًا، يعني: كلما وُجدت العلة وُجد الحكم، وإذا انتفت العلة انتفى الحكم؛ فإذا انتفت العلة، فرُفع الحكمُ، هل هذا نسميه نسخا؛ لأنه رفع؟ قلنا: ليس كلّ رفعٍ نحكم عليه بأنه نسخ، بل هذا من الدّوَران الوجوديّ والعدميّ للحكم مع علته. ما معني الدّوران الوجودي والعدمي للحكم مع علته؟ يعني: إذا وجدت العلة وُجد الحكم، وإذا انعدمت العلة انعدم الحكم؛ فرفْع الحكم المعلل بزوال هذه العلة= لا نسمّيه نسخًا، ويخرجه هذا القيد.

مثال على ذلك: كما في تحريم صيد البرّ المعلل بعلة الإحرام: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا. إذًا الحكم هنا معلل بعلة وهي الإحرام، فإذا زالت العلة= اقتضى ذلك أن يزول الحكم؛ لقول ربّنا تبارك وتعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، فزالت العلة التي حُرّم الصيد من أجلها وهي الإحرام؛ فزال الحكم تبعًا لذلك. فهل يسمّى هذا الرفعُ نسخا؟ لا يسمّى هذا الرفعُ نسخًا، وإنّما هو رفعٌ

للحكم؛ لدوَران الحكم مع علته وجودًا وعدمًا .

فالحاصل: أنّ قول المصنّف رحمه الله: على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا أريد بهذا القيد إخراج صورتين للرّفع يشتبهان بالنّسخ: الصّورة الأولى: رفع الحكم المغيّا بغاية ببلوغ غايته، ورفعُ الحكم المعلل بمعنًى بزوال هذا المعنى.

قال رحمه الله: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه .فقوله رحمه الله تعالى: مع تراخيه عنه. هذا هو القيد الأخير في تعريف النّسخ، ومعنى قوله: مع تراخيه عنه= أي: مع تراخي الخطاب الثاني عن الخطاب الأوّل في الزمان.

وهذا القيد يخرج: التخصيص المتّصل؛ ذلك أنّ في التخصيص يجوز أن يقترن المخصّصُ بالمخصّص، تقول: أطعم الفقراء إلا زيدًا، هذا تخصيص متّصلٌ بالاستثناء، لكن في النّسخ لا يجوز أن يكون الناسخ مقترنًا بالمنسوخ؛ إذ يكون أمرًا بالشيء وضدّه. هل يجوز أن يقول النّبيّ صلى الله عليه وسلم: لا يجوز أن تزوروا القبور، زوروا القبور. هل يجوز ؟! يكون كلامًا متناقضًا، والشارع منزّه عن التناقض، وإنّما في النسخ لا بدّ أن يكون الخطاب الناسخُ متراخيًا عن الخطاب المنسوخ، يعني: لا بدّ أن يكون الخطاب الناسخ متأخِرًا عن الخطاب المنسوخ .

فالحاصل: أنّ كلّ كلمة في التعريف لها مَدخلٌ في إقامته، وكلّ كلمة يراد بها معنى معيّن، ويخرجُ بها احتراز، ويحترز بها عن فرْد معين من الأفراد التي تختلط بالنسخ. فالنسخ: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. فرفع الحكم= أي: إزالة الحكم، ورفع مدلوله بالكليّة، وهذا يخرج لك التخصيص؛ إذا التخصيص بيانٌ وليس رفعًا. بالخطاب المتقدّم= يخرج لك الثابت بالبراءة الأصليّة. على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا= يخرج صورتين: رفع الحكم المغيّا بغاية لبلوغ غايته، ورفع الحكم المعلل بمعنًى بزوال هذا المعنى. مع تراخيه عنه= أي: يشترط في النّسخ أن يكون متأخّرًا عن المنسوخ؛ إذ لا يجوز أن يقترن النّاسخُ والمنسوخ.

وهذا الذي شرحناه أيها الأحبة تيسير وتبسيط لعبارة المحلي, تعالوا نقرأ عبارة المصنّف رحمه الله والشارح المحلي ونشرحها كلمةً كلمة..

قالا رحمهما الله: وحدّه شرعًا: الخطابُ الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم، على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا، مع تراخيه عنه. هذا حدّ النّاسخ.

قلنا: إنّ هذا التعريف الذي ذكره إمام الحرمين الإمام الجويني رحمه الله قد تعقبه فيه الجلال المحلي: بأنّ الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم= إنما هو النّاسخ، لكن النّسخ نفسه هو رفع الحكم؛ إذًا الخطاب الدالّ على النّسخ= هو النّاسخ، لكن الرّفع نفسه= هو النّسخ، إذًا تعريف النسخ على مقتضي كلام المحلي: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه.

قال الشّارح رحمه الله: هذا حدّ النّاسخ. ويؤخذ منه حدّ النّسخ بأنّه: رفعُ الحكم المذكور بخطاب .. إلى آخره، أي: رفعُ تعلّقه بالفعل. لم يرد الشّارح المحقِق أن يذكر التعريف كله، ولكن فهمناه من كلامه، رفع الحكم المذكور، أي: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه. قال: أي: رفع تعلقه بالفعل، أي: رفع تعلق الحكم بالفعل .

ثم شرع الشّارح المحقق الجلال المحلي رحمه الله في بيان احترازات هذا التعريف فقال : فخرج بقوله: الثابتِ بالخطاب= رفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصليّة، أي: عدم التكليف بشيء. وبقولنا: بخطاب المأخوذ من كلامه= الرّفع بالموت والجنون. وبقوله: على وجهٍ .. إلى آخره= ما لو كان الخطابُ الأوّل مُغيّا بغاية أو معللا بمعنى، وصرّح الخطاب الثاني بمقتضى ذلك، فإنّه لا يسمّى ناسخًا للأوّل. مثاله: قوله تعالى: إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع. فتحريمُ البيع مُغيّا بانقضاء الجمعة، فلا يقال: إنّ قوله تعالى: فإذا قضيت الصّلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله، ناسخٌ للأوّل، بل بيّنَ غاية التحريم. وكذا قوله تعالى: وحُرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرمًا، لا يقال: نسخَه قوله تعالى: وإذا حللتم فاصطادوا؛ لأنّ التحريم للإحرام، وقد زال. وخرج بقوله: مع تراخيه عنه= ما اتصل بالخطاب من صفة، أو شرط، أو استثناء.

قال: فخرج بقوله: الثابتِ بالخطاب= رفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصلية، أي: عدم التّكليف بشيء. فقوله: الثابت بالخطاب، أي: الثابت بالخطام المتقدّم. يعني: هذا القيد خَرج به: رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصليّة المتقدم؛ فرفعُ الحكم الثابت بالبراءة الأصلية لا يسمّى نسخًا .

قال: وبقولنا: بخطاب المأخوذ من كلامه= الرّفعُ بالموت والجنون. نعم، هذه صورة أيضًا من صور الرفع. رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدّم بخطابٍ ، أي: بخطاب متأخّر. إذًا لا بد أن يكون الرفعُ بخطاب. وهل يكون الرّفع بغير خطاب؟ نعم، قد يرتفعُ

الحكمُ عن الشّخص؛ لانعدام أهليّةِ تقبّل الحكم، كما لو جُنّ مثلا، فارتفع عنه وجوبُ الصّلاة، هل ارتفاع الصلاة عن المجنون من قبيل النّسخ؟ ليس من قبيل النسخ، وإنّما هو من قبيل رفْع الخطاب؛ لانعدام أهلية المخاطب، أو لطروء عارض من عوارض الأهلية.

كلّ مخاطب وكلّ مكلف لا بدّ أن يكون أهلا لتقبّل خطاب الشارع، وهل المجنون أهل ؟! لم يصرْ أهلا، فإذا كان شخصًا سليما معافى، ثم جُنّ، سيرتفعُ عنه وجوب الصوم ووجوب الصلاة ... إلخ، فهل هذا الارتفاع نسمّيه نسخًا ؟ نُسخ في حقه وجوبُ الصّلاة؟ بالطبع لا، وإنما هو ارتفاعٌ للخطاب؛ لانعدام أهلية المخاطب، أو لفقده الأهليّة أو لطروء عارض من عوارض الأهليّة عليه، كذلك في ارتفاع الخطاب بالموت؛ فالموت أيضًا يرفع الخطاب عن المخاطب.

قال: وبقوله: على وجهٍ .. إلى آخره= ما لو كان الخطابُ الأوّل مُغيًا بغاية أو معللا بمعنى، وصرّح الخطابُ الثاني بمقتضى ذلك، فإنّه لا يسمّى ناسخًا للأوّل. وهذا احترازٌ جديد، وقلنا: هذه صورة من صور الرّفع التي تختلط بالنسخ، وهي صورة ما إذا كان الخطابُ مغيًا بغاية، أو معللا بعلة، إذا كان الخطابُ مغيًا بغاية، فإذا وصل إلى غايته= يرتفعُ، ولا يكون هذا الارتفاع نسْخًا، وكذا إذا كان معللا بعلة، ثم زالت هذه العلة، فزال الحكم تبعا لزوال علته، فلا يسمّى هذا الزوال نسخًا.

قال: مثاله: قوله تعالى: إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع. فتحريمُ البيع مُغيًا بانقضاء الجمعة، فلا يقال: إنّ قوله تعالى: فإذا قضيت الصّلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله= ناسخٌ للأوّل، بل بيّن غاية التحريم. فقوله تعالى: فإذا قضيت الصّلاةُ فانتشروا في الأرض، لا يعدّ نسخًا لقوله: يا أيّها الذين آمنوا إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع، بل هذا غايته، فتحريم البيع مغيًا بانقضاء الجمعة؛ فأنا عندي خطابانا: أحد الخطابين رفع الخطاب الأوّل، لكن الخطاب الأوّل مغيّا بغاية، فالغايةُ هي التي رَفعت، فإذا كان الحكمُ مغيّا بغاية، فوصل إلى غايته، فارتفع، لا يسمّى هذا نسخًا.

قال: وكذا قوله تعالى: وحُرّم عليكم صيد البرّ ما دمتم حرمًا، لا يقال: نسخه قوله تعالى: وإذا حللتم فاصطادوا؛ لأنّ التحريم للإحرام، وقد زال. تحريم صيد البرّ هنا معلل بعلة وهي الإحرام، إذا زال الإحرامُ زال التحريم؛ لأنّ الحكم يزول بزوال علته، لا يقال: نسخَه قوله تعالى: وإذا حللتم فاصطادوا؛ لأنّ التحريم للإحرام وقد زال، أي: لأنّ تحريم صيد البرّ لعلة الإحرام وقد زال، أي: وقد زال المعني، العلة التي عُلل بها الحكم. فالحكم المعلل بعلة: إذا وُجدت العلة الحكم موجود، وإذا انعدمت العلةُ انعدم الحكم؛ ففي حالة انعدام الحكم لانعدام علته، هل نسمّي هذا نسخًا؟ لا نسمّيه نسخًا، وإنّما نسمّيه: تخلف الحكم لتخلف علته.

قال: وخرج بقوله: مع تراخيه عنه= ما اتصل بالخطاب من صفة، أو شرط، أو استثناء. هذا احترازٌ جديد، وهو الأخير، مع تراخيه عنه، قلنا من قبل: إنه لا بدّ في الناسخ أن يكون متراخيا عن المنسوخ، ولا يجوز أن يكون الناسخ مقترنا بالمنسوخ؛ لأن هذا من قبيل التنزّه الذي يُنزّه الشّارع عن وقوعه .

بعد ما عرّفنا النسخَ، ووقفنا مع احترازات هذا التعريف: يحسُن بنا أن نفرّق بين النسخ وبين ما يختلط به ويشتبه في ذهن طالب العلم، وقلنا قبل ذلك: إنّ من أهمّ الفوائد التي يحرصُ عليها طالب أصول الفقه فوائد الفروق؛ لأنّ حسن تصوّر الحدود يكون بأمرين: بتصوّر الماهية، وبتمييز الماهية عن غيرها، أي: تتصوّر ماهية المحدود، وتميز هذه الماهية عما يختلط بها، وتصوّر الماهية إنما يحصل بالحدّ (التعريف)، لكن تمييز الماهية يحصل بالتفريق؛ فنفرّق الآن بين النّسخ والتخصيص ..

نفرّق بين النّسخ والتخصيص من عدّة أوجه:

الوجه الأوّل: من جهة التكليف، فالنسخ رفعٌ للحكم الشرعيّ، وأمّا التخصيص فإنّه بيانٌ لمراد الشارع من أفراد العام، فعندما يقول الله تعالى: فاقتلوا المشركين، ثم تأتي النّصوص المخرجة للمعاهَد والمستأمن والذمّي= فهذا من قبيل بيان مراد الشّارع من قوله سبحانه: فاقتلوا المشركين.

الوجه الثاني من أوجه التفريق بين النسخ والتخصيص: من جهة الورود، فالنسخ يردُ على الأحكام فحسب، أما التخصيص فإنّما يرد على الأحكام والأخبار على حدٍّ سواء .

النّسخ أن يأتي حكم معين، ثم يأتي حكمٌ آخر يضادّه تماما، فيرفعه، لكن النسخ لا يردُ على الأخبار؛ لأنّ النسخ لو ورد على الأخبار= لكان تكذيبا، وخبر الشارع يستحيل عليه الكذب، يعني: هل يصحُّ أن نقول: جاء زيدٌ (هذا خبر)، ثم نقول: لم يجئ زيدًا؟ هذا لا يُتصوّر في أخبار الشارع، هل يجوز أن يقول الشارع: بُعث موسى لبني إسرائيل، ثم يأتي بعد ذلك خبرٌ فيقال: بُعث موسي للرومان؟ لا، هذا لا يتصوّر في خطاب الشّارع الشارع؛ فالنسخ يرد على الأحكام فحسب: لا تزوروا القبور، هذا حكم بعدم جواز زيارة القبور، يردُ عليه النسخ: زوروا القبور .

أمّا التخصيص يردُ على الأحكام والأخبار على حدٍّ سواء، أقول لك: جاء الناس، ثم أقول لك بعد فترة: وزيدٌ لم يجئ كما قال، فقولي: وزيد لم يجئ كما قال= مخصِّص للناس، أي: جاء الناس إلا زيدًا.

الوجه الثالث للتفريق بين النسخ والتخصيص: من جهة الوقت، النسخ يكون قبل امتثال المكلف للفعل وبعده، يعني: يجوز أن يُنسخ الخطاب قبل أن يمتثله المكلف، ويجوز أن يُنسخ بعد أن يمتثله. أمّا التّخصيص فلا يكون إلا قبل الامتثال.

مثال النّسخ قبل الامتثال: حادثة فرضية الصلاة في الإسراء والمعراج؛ فنسخ الصلوات الخمسين كان قبل امتثال المكلف للحكم، فيجوز أن يكون النسخ قبل الامتثال. ومثال النسخ بعد الامتثال: كنسخ التوجّه لبيت المقدس، توجّه المسلمون فترة إلى بيت المقدس، ثم نُسخ ذلك. فيجوز أن يكون النسخ قبل امتثال المكلف للفعل، وبعد امتثال المكلف للفعل.

لماذا قلنا: إنّ التخصيص لا بدّ أن يكون قبل الامتثال؟ لأن التخصيص مراد الشارع، ولا يتمكن المكلف من الامتثال إلا بمعرفة مراد الشارع؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إذا حَلّ وقتُ الامتثال، لا بدّ أن يرد تبيينُ الشارع، هل هذا يُعمل بعمومه مطلقا، أو يُخصّص بعضُ أفراده؟ طبعًا الأصل العمل بالعموم مطلقا إلى أن يرد المخصِّص .

الوجه الرابع من جهة التفريق بين النسخ والتخصيص: من جهة الاقتران والتراخي، فالناسخ لا يكون إلا متراخيا (متأخّرا) عن المنسوخ، ولو كان مقترنا= لكان متناقضا، والشارع منزّه عن التناقض. أما التخصيص فيجوز فيه الأمران: الاقتران، والتراخي، يجوز أن يكون التّخصيصُ متّصلا مقترنًا، ويجوز أن يكون متراخيًا، كما سبق بيانه في باب الخصوص والعموم.

الوجه الخامس من أجه التفريق بين النسخ والتخصيص: من جهة اشتراط التساوي؛ فالناسخ عند جمهور الأصوليين لا بدّ أن يكون مساويًا للمنسوخ في القوّة، أي: قوّة الثبوت، فلا يجوز أن يُنسخ مقطوعٌ بمظنون، لا يجوز أن يُنسخ المتواتر الذي يفيد القطع بالآحاد الذي يفيد الظنّ، هذا عند جمهور الأصوليين.

أما في التخصيص فإنه يجوز أن يُنسخ المقطوع بمظنون، لا يُشترط التساوي في القوّة بين الناسخ والمنسوخ، طبعا التساوي في القوّة هذا هو الحدّ الأدنى، فيجوز أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ، يعني: يَنسخ المتواترُ آحاد، لكن العكس: بأن يَنسخ الآحاد متواترا= هذا لا يجوز عند جمهور الأصوليين.

إذًا النّاسخ لا بدّ إمّا أن يكون مساويًا للمنسوخ، أو أقوى منه، لكن أقلّ منه في قوة الثبوت= فلا يجوز عند جمهور الأصوليين .

الوجه السّادس من أجه التفريق بين النسخ والتخصيص: أنّ الناسخ لا يكون إلا دليلا نقليًا، أما التخصيص: فيجوز أن يكون نقليا وعقليًا. الناسخ لا يجوز إلا نقلا؛ لأنّ خبر الشارع لا يُرفع إلا بخبر الشارع، وحكم الشارع لا يُعرف إلا بحكم الشارع، فإذا ورد عندي ناسخٌ= لا بدّ أن يكون بقرآن أو سنّة، لكن التخصيص يجوز بالعقل، ويجوز بالقياس، ويجوز بغير ذلك، كما سبق أن مثلنا على التخصيص بالقياس، كذلك يجوز أن يكون التخصيص بالعقل، وهكذا.

وقفنا في هذه المحاضرة مع تعريف النسخ لغة واصطلاحا، ووقفنا مع احترازاته، ويبقى لنا في المرّة القادمة إن شاء الله: الوقوف مع أنواع النسخ. أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٢١)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين، وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند أنواع النسخ؛ فقد توقفنا في اللقاء الماضي مع النسخ، وتعريفه، وذكرنا احترازات هذا التعريف. بقي لنا في هذه المرّة أن نتوقف مع أنواع النّسخ..

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله:

ويجوزُ:

1- نسخُ الرّسم وبقاءُ الحكم، نحو: الشّيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة. قال عمر رضي الله عنه: فإنّا قد قرأناها. رواه الشافعي وغيرُه. وقد رجم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المحصنَيْن. متفق عليه. وهما المراد بالشيخ والشيخة.

2- ونسخُ الحكم وبقاءُ الرّسم، نحو:{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ}، نسخ بآية:

{يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا}.

3- ونسخُ الأمرين معًا، نحو حديث مسلم: عن عائشة رضي الله عنها: كان فيما أُنزل عشر رضَعات معلومات يحرّمن، فنُسخن بخمس معلومات يحرّمن.

وينقسم النّسخ إلى: بدل، وإلى غير بدل. الأوّل: كما في نسْخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة وسيأتي، والثاني: كما في نسْخ قوله تعالى:{إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً}.

وإلى ما هو أغلظ، كنسْخ التخيير بين صوم رمضان والفدية، إلى تعيين الصوم؛ قال الله تعالى: {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ}، إلى قوله: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}. وإلى ما هو أخفّ، كنسخ قوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ}، بقوله تعالى:{فإن تكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين}.

ويجوز:

1- نسخُ الكتاب بالكتاب: كما تقدّم في آيتي العدّة، وآيتي المصابرة.

2- ونسخ السُّنّة بالكتاب: كما تقدّم في نسْخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنّة الفعلية كما في حديث الصّحيحين، بقوله تعالى:{فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ}.

3- وبالسنّة، نحوُ حديث مسلم: كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها.

4- وسكت عن نسخ الكتاب بالسنّة، وقد قيل: بجوازه ومُثِّل له بقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ}، مع حديث الترمذي وغيره: لا وصيّة لوارث. واعتُرض بأنه خبر واحد، وسيأتي أنه لا يُنسخ المتواتر بالآحاد. وفي نسخة: ولا يجوز نسخُ الكتاب بالسنّة، أي: بخلاف تخصيصه بها كما تقدّم؛ لأنّ التخصيص أهون من النسخ.

ويجوز:

1- نسخُ المتواتر بالمتواتر،

2- ونسخُ الآحاد بالآحاد،

3- وبالمتواتر.

4- ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن بالآحاد؛ لأنّه دونه في القوّة. والرّاجح جواز ذلك؛ لأنّ محلّ النسخ هو الحكم، والدِّلالة عليه بالمتواتر ظنّية كالآحاد.

فصل في التعارُض:

إذا تعارض نُطقان: فلا يخلو: إمّا أن يكونا عامّين، أو خاصّين، أو أحدُهما عامًّا والآخر خاصًّا، أو كلٌّ واحد منهما عامًّا من وجه وخاصًّا من وجه.

فإن كانا عامّين:

1- فإن أمكن الجمع بينهما= جُمع، بحمْل كلٍّ منهما على حال، مثاله: حديث: شرّ الشهود الذي يشهد قبل أن يُستشهد. وحديث: خير الشّهود الذي يشهد قبل أن يستشهد. فحُمل الأوّل على ما إذا كان مَن له الشّهادة عالمًا بها، والثاني على ما إذا لم يكن عالمًا بها. والثاني رواه مسلم بلفظ: ألا أخبركم بخير الشهود، الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها. والأوّل متّفق على معناه في حديث: خيركم قرني ثم الذي يلونهم، إلى قوله: ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يُستشهدوا.

2- وإن لم يمكن الجمع بينهما:

يُتوقف فيهما= إن لم يعلم التاريخ، أي: إلى أن يظهر مرجِّحُ أحدِهما، مثاله: قوله تعالى: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ}، وقوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ}؛ فالأوّل يجوّز جمعَ الأختين بملك اليمين، والثاني يحرّم ذلك، فرُجّح التحريم؛ لأنه أحوط.
فإن عُلم التّاريخ= فيُنسخ المتقدّم بالمتأخّر، كما في آيتي عدّة الوفاة وآيتي المصابرة، وقد تقدّمت الأربع.

شرع المصنف رحمه الله الآن في تقسيم النسخ، فذكر أنّ من أنوعه: ما يكون فيه نسخٌ للرسم مع بقاء الحكم، وما يكون فيه نسخٌ للحكم مع بقاء الرسم، وما يكون فيه نسخٌ للأمرين معًا؛ فقد يَنسخ الشارعُ الحكم الشرعي ويبقى رسم الآية في المصحف، وقد ينسخ الشارع الرسمَ ويبقى الحكم، أي: يُرفع الرسم من المصحف ويبقى حكم الآية، وقد يُنسخ الأمرين.

وقد بدأ المصنّف رحمه الله: بنسخ الرسم وبقاء الحكم، فقال: ويجوزُ نسخُ الرّسم وبقاءُ الحكم، نحو: الشّيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة. قال عمر رضي الله عنه: فإنّا قد قرأناها. رواه الشافعي وغيرُه. وقد رجم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المحصنَيَن. متفق عليه. وهما المراد بالشيخ والشيخة.

والمراد بالرسم هنا: أي: رسم المصحف، ويعني المصنّف رحمه الله: أنه يجوز أن ترفع الآية من المصحف، ويبقى حكمُها، وقد مثل الشارح المحقِق الجلال المحلي رحمه الله على ذلك: بآية سورة الأحزاب التي نُسخت: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة. هذه الآية كانت موجودة في سورة الأحزاب، بيْد أنها قد نُسخ رسمُها وبقي حكمها، نُسخ الرسم من المصحف، نُسخت الكتابة، كتابة هذه الآية من المصحف، وبقي حكم هذه الآية الذي هو رجم المحصنين، هذه الآية قد رفعت من المصحف، وبقي حكمها الذي هو رجم الزاني المحصَن سواء أكان رجلا أو امرأة.

وقوله: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، قال عمر رضي الله عنه: فإنا قد قرأناها. أي: فإنا قد قرأنا هذه الآية في سورة الأحزاب التي تدلّ على رجم المحصنين. رواه الشافعي وغيره.

وقوله: وقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصنين. متفق عليه. هذا مؤكِد لبقاء الحكم.

وقوله: وهو المراد بالشيخ والشيخة، يعني: المراد بالشيخ والشيخة= المحصنان: الزاني المحصن، والزانية المحصنة.

ثم شرع في النّوع الثاني فقال: ونسخُ الحكم وبقاءُ الرّسم، نحو:{وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ{، نسخ بآية: {يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا}.

قوله: ونسخ الحكم، وبقاء الرسم. أي: يُنسخ حكم الآية فلا يُعمل به، ولكن يبقى رسمها في المصحف.

قال: نحوُ: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول. نسخ بآية: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا. هذا مثال على نسخ الحكم وبقاء الرسم، أي: عكس الحالة السابقة، يُرفع حكم الآية، يُنسخ حكم الآية، ويبقى رسمها في المصحف، وقد مثل عليه الشارح بقول الله عز وجل: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج. هذه الآية التي تدلّ على أنّ عدّة المتوفى عنها زوجُها حولٌ كامل، قد نُسخت بالآية الثانية، نُسخت بقول الله عزّ وجلّ: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا. وكلا الآيتين في سورة البقرة، الآية الأولى التي تدلّ على أنّ عدة المرأة التي توفي عنها زوجها حولٌ كامل قد نُسخت بالآية الثانية التي تدلّ على أنّ عدتها أربعة أشهر وعشرة أيام؛ فنُسخ حكم الآية الأولى، وبقي رسمُها في المصحف.

ثم شرع في النوع الثالث فقال رحمه الله: ونسخُ الأمرين معًا، نحو حديث مسلم: عن عائشة رضي الله عنها: كان فيما أُنزل عشر رضَعات معلومات يحرّمن، فنُسخن بخمس معلومات يحرّمن.

ذكرنا في النّوع الأوّل: نسخ الرسم وبقاء الحكم، أي: نسْخ أحد الأمرين، وذكرنا في النوع الثاني: نسخ الحكم وبقاء الرسم، يُرفع الحكم ويبقى رسم الآية في المصحف. يبقى معنا النوع الثالث: وهو نسخ الأمرين معا، نسخ الحكم ونسخ الرسم كذلك..

وقول الشارح رحمه الله: نحو حديث مسلم عن عائشة رضي الله عنها: كان فيما أُنزل عشر رضَعات معلومات يحرّمن، فنُسخن بخمس معلومات يحرّمن. أي: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرّمن، نسخ ذلك بخمس معلومات، بدلا من أن كان الذي يحرّم عشر رضعات، نُسخ ذلك بخمس رضعات. قالت عائشة رضي الله عنها: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهنّ فيما يُقرأ من القرآن. أي: يقرأهنّ مَن لم يعلم النسخ، يَقرأ هذه الآية من لم يعلم أنها نسخت. وقولها: معلومات، أي: متيقّنات.

ثم شرع المصنّف رحمه الله تعالى في اعتبار آخر لتقسيم النسخ، وهو من حيث: وجود البدل وعدمه، فقال رحمه الله: وينقسم النّسخ إلى: بدل، وإلى غير بدل. الأوّل: كما في نسْخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة وسيأتي، والثاني: كما في نسْخ قوله تعالى:{إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً}.

هذا اعتبار آخر من اعتبارات تقسيم النسخ، وهو تقسيم النسخ من حيث وجود البدل وعدمه:

1- فقد ينسخ الشارعُ حكما إلى حكم آخر، يَنسخ الشارع شيئا بشيء آخر، يعني مثلا: ينسخ الشارعُ استقبالَ بيت المقدس إلى

استقبال الكعبة، فبدلا من أن يستقبل المسلمون بيت المقدس فليستقبلوا الكعبة، فهنا النسخ إلى بدل.

2- وقد ينسخ الشارع شيئا إلى غير بدل، أي: لا يكونُ الناسخُ بدلا للمنسوخ، فمثلا: في قول الله عزّ وجل: يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة. هذه الآية دلّت على وجوب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم نُسخت هذه الآية، هل يجب على المكلفين أن يقدّموا شيئا بخلاف الصدقة؟ يعني الصدقة بين يدي مناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت واجبة، طيّب هذا نُسخ، هل نسخ إلى بدل؟ هل يجب عليهم أن يقدّموا شيئا آخر؟ لم يُنسخ إلى بدل، نُسخ إلى غير بدل. وطبعًا الوجوب هنا هو الذي نُسخ.

قال: الأوّل، أي: النسخ إلى بدل، كما في نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة. أي: كما نُسخ وجوبُ استقبال بيت المقدس الذي ثبت بسنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم باستقبال الكعبة، أي: بأن يستقبل المسلمون الكعبة في صلاتهم، والذي ثبت بالقرآن.

ثم قال رحمه الله: والثاني: كما في قوله تعالى: إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة. هذه الآية تدلّ عل وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم، هذه الآية نسختْ، لكن نسخت إلى بدل؟ يعني لما رفع الله عز وجل وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم، أنزل وجوبًا آخر؟ أم لم ينزل وجوب شيء آخر؟ لم ينزل وجوب شيء آخر. فالنسخ هنا: إلى غير بدل.

ثم ذكر المصنّف رحمه الله تعالى: اعتبارًا ثالثا لتقسيم النسخ فقال رحمه الله: وإلى ما هو أغلظ، كنسْخ التخيير بين صوم رمضان والفدية، إلى تعيين الصوم؛ قال الله تعالى: {وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ}، إلى قوله: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}. وإلى ما هو أخفّ، كنسخ قوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ}، بقوله تعالى:{فإن تكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين}.

ذكر المصنّف رحمه الله تعالى أن النسخ ينقسم من هذا الاعتبار إلى نوعين: قد ينسخ الشارع الحكمَ إلى ما هو أشدّ منه، وقد ينسخ الشارع الحكم إلى ما هو أخفّ منه، وقد مثل الشارح المحقق رحمه الله على الأمرين..

1- قال: وإلى ما هو أغلظ. أي: وينقسم النسخ إلى ما هو أغلظ. أي: يكون الحكم الناسخ أغلظَ من المنسوخ، أي: أشقّ من المنسوخ.

ثم مثل الشارح رحمه الله فقال: كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية، إلى تعيين الصوم. كان في بداية الإسلام المسلم مخيّرا بين أن يصوم رمضان أو أن يدفع الفدية، نُسخ ذلك إلى وجوب الصوم، ولا يرفع وجوب الصوم فدية، طبعًا إلا في الحالات التي تستثنى من هذا الحكم العام. قال الله تعالى: وعلى الذين يطيقونه فدية. هذا كان في أوّل الإسلام، وعلى الذين يطيقونه، أي: وعلى الذين يطيقون الصيام إن أفطروا مختارين= فدية، يدفعون الفدية.

قال: إلى تعيين الصوم، أي: نسخ ذلك إلى تعيين الصوم، صار الصوم واجبًا على الجميع، ولا يجوز أن يستبدل صيام رمضان بالفدية. قال: إلى قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه. صار الصوم واجبا، ولا تجزئ الفدية عنه. إذًا هذا نسخ إلى ما هو أغلظ، إلى ما هو أشقّ، فيكون الحكمُ الناسخ أشقّ من الحكم المنسوخ.

2- القسم الثاني: قال: وإلى ما هو أخف. أي: يكون الحكمُ الناسخُ أخفّ من المنسوخ.

قال: كنسخ قوله تعالى: إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين. يغلبوا مائتين، أي: يغلبوا مائتين من الكافرين، وهذه الآية دالة على أنه يجب ثبات الواحد للعشرة من الكافرين، يجب أن يثبت المسلم للعشرة من الكافرين. فنسخ هذا الحكم إلى ما هو أخفّ منه. قال: بقوله تعالى: فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين. هذا خفف بهذه الآية، نُسخ بهذه الآية، فأوجب الله عز وجل ثبات الواحد للاثنين، بعد أن كان واجبًا أن يثبت المسلم للعشرة= رفع هذا الحكم، ونُسخ بوجوب أن يثبت الواحد للاثنين.

ثم شرع في مسائل للنسخ: هل يجوز نسخ الكتاب بالكتاب؟ هل يجوز نسخ السنّة بالكتاب؟ هل يجوز نسخ السنّة بالسنّة؟ شرع المصنف رحمه الله في هذه المسائل..

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: ويجوز نسخُ الكتاب بالكتاب: كما تقدّم في آيتي العدّة، وآيتي المصابرة.

يجوز نسخ الكتاب بالكتاب، أي: يكون النصّ المنسوخ من الكتاب، ويكون النصّ الناسخ من الكتاب كذلك، قرآن ينسخُ قرآنا. وقد مثل عليه الشارح رحمه الله: بآيتي العدّة، وآيتي المصابرة.

آيتي العدّة: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج. هذه الآية التي كانت تدلّ على أنّ عدة المتوفى عنها زوجها حولٌ كامل= نُسخت بآية أخرى من الكتاب وهي قول ربنا سبحانه: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا.

كذلك في آيتي المصابرة، قول ربنا سبحانه: إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، نُسخت بقول ربنا سبحانه: فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين. إذًا يجوز نسخ الكتاب بالكتاب.

ثم قال رحمه الله: ونسخ السُّنّة بالكتاب: كما تقدّم في نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنّة الفعلية كما في حديث الصّحيحين، بقوله تعالى:{فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ}.

ونسخ السنّة بالكتاب، أي: يرد الحكم في السنّة، ويُنسخ بآية من كتاب الله عزّ وجل.

قال: كما تقدّم في استقبال بيت المقدس الثابت بالسنّة الفعلية في حديث الصحيحين، بقوله تعالى: فولّ وجهك شطر المسجد الحرام. يأتي الحكم المنسوخ في السنّة، ويأتي الحكم الناسخ في الكتاب. وردت السنّة في أوّل الإسلام باستقبال بيت المقدس؛ ذلك أنه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما عند الشيخين: أنه استقبل الصلاة لبيت المقدس ستة عشر شهرا، ثم نُسخ هذا الحكم بقول ربنا سبحانه: فولّ وجهك شطر المسجد الحرام. إذًا يجوز نسخ السنّة بالكتاب، أي: يرد الحكم بالسنّة، وينسخُه الكتاب.

قالا رحمهما الله: وبالسنّة، نحوُ حديث مسلم: كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها.

أي: ويجوز كذلك أن تنسخ السنّة بالسنّة، قال رحمه الله: نحو حديث مسلم: كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها. أي: جاء الحكم الأوّل في السنّة، كان في أوّل الإسلام زيارة القبور محرّمة على عباد الله المسلمين؛ لأنهم حديثو عهد بشرك، وقد يقع عند القبور من ميراث الجاهلية الأولى، فسدًا للذريعة نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم في أوّل الإسلام عن زيارة القبول. ثم لما ثبتت أركان التوحيد في القلوب أجاز النبي صلى الله عليه وسلم زيارة القبور، فقال صلى الله عليه وسلم: كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها.فالحكم المنسوخ ثابت بالسنّة، والحكم الناسخ ثابت بالسنّة كذلك.

فالحاصل إذًا: ذكر المصنّف رحمه الله نسخ الكتاب بالكتاب، ونسخ السنّة بالسنّة، ونسخ السنّة بالكتاب.

وبالاستقراء يبقى معنا: نسخ الكتاب بالسنّة، هل يجوز أن يُنسخ نصّ من كتاب الله عز وجل بنصّ من السنّة؟ أم لا يجوز؟ وطبعا مرادنا بالسنّة هنا السنّة المتواترة، ليس مرادنا سنّة الآحاد.

قال الشّارح رحمه الله: وسكت عن نسخ الكتاب بالسّنة، وقد قيل: بجوازه ومُثل له بقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ}، مع حديث الترمذي وغيره: لا وصيّة لوارث. واعتُرض بأنّه خبر واحد، وسيأتي أنه لا يُنسخ المتواتر بالآحاد. وفي نسخة: ولا يجوز نسخُ الكتاب بالسُّنة، أي: بخلاف تخصيصه بها كما تقدّم؛ لأنّ التخصيص أهون من النسخ.

يجوز نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة عند جمهور الأصوليين، ذهب جمهور الأصوليين إلى جواز نسخ الكتاب بالسنّة، وذكروا أنه واقعٌ سمعًا، وجائزٌ عقلا. عندما تقرأ كلمة سمعًا في الشريعة، أي: شرعًا، واقعٌ سمعًا= أي: واقعٌ في الشريعة. وجائز عقلا، أي: ليس في العقل ما يحيله، هاتان الجملتان تتكرران كثيرا في كتب الأصول.

إذًا نسخ الكتاب بالسنّة جائز عند جمهور الأصوليين؛ لأنه واقعٌ سمعًا، أي: شرعا، وجائز عقلا.

أما كونه واقعًا سمعا= فقد نُسخ وجوب الوصية بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، هكذا قال جمهور الأصوليين، نُسخ قول ربنا سبحانه: كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين. هذا نصّ دالّ على وجوب الوصية، نُسخ هذا النصّ بحديث الترمذي: لا وصيّة لوارث. طبعًا هذا على قول من يصحّح هذا الحديث ويعدّه من المتواتر.

وأما جواز ذلك عقلا، فليس في العقل ما يحيله، هذا الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين.

وذهب جماعة من الأصوليين: إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنّة، قالوا: لا يجوز أن يُنسخ نصّ من الكتاب بنصّ من السنّة. واحتجّوا بقول ربنا سبحانه: ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها، ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير. قالوا: هذه الآية تدلّ على أنّ السنّة لا تنسخُ القرآن. كيف ذلك؟ قالوا: قال ربنا سبحانه: ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها. والسنّة لا تكون خيرًا من القرآن، ولا مثله؛ فلا يجوز أن تنسخ السنّةُ القرآن.

ولكن جمهور الأصوليين ناقشوا الاستدلال بهذه الآية: بأن الخيرية والمثلية هنا ليست متعلقة باللفظ، وإنما متعلقة بالحكم، أي: لا ينسخ الله تعالى آية إلا جاء بخير منها أو مثلها. المراد بالخير والمثلية هنا= خيرية اللفظ أو خيرية الحكم؟ إن قلنا: إنها خيرية اللفظ= فالسنة لا تكون خيرا من القرآن ولا مثله. وإن قلنا: إن الخيرية المرادة في هذه الآية، خيرية الحكم= فإن السنّة والقرآن سواء في خيرية الحكم؛ إذ كلاهما تشريع لله عزّ وجلّ، فقالوا: هذه الآية لا يستقيم الاستدلال بها على منع نسخ القرآن بالسنّة؛

لأن الخيرية والمثلية المرادة في هذه الآية إنما هي خيرية الحكم لا خيرية اللفظ، ولا شكّ أن الحكم الثابت بالسنّة قد يكون خيرًا للمكلف من الحكم المنسوخ، وقد يكون مثله.

ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في مسألة جديدة، فقال رحمه الله: ويجوزُ نسْخُ المتواتر بالمتواتر، ونسخُ الآحاد بالآحاد، وبالمتواتر، ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن بالآحاد؛ لأنه دونه في القوّة. والرّاجح جواز ذلك؛ لأنّ محلّ النسخ هو الحكم، والدِّلالة عليه بالمتواتر ظنّية كالآحاد.

قال رحمه الله: ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، ونسخ الآحاد بالآحاد. هذا الحكم لا خلاف فيه بين الأصوليين: يجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، لو كان عندي خبرٌ متواتر في السنّة، هل يجوز أن يَنسخه متواتر مثله؟ يجوز أن ينسخه متواتر مثله؛ لأنهما متساويان في القوة، هذا قطعيّ، وذاك قطعيّ. ويجوز نسخ الآحاد بالآحاد، كذلك إذا كان عندي خبر آحاد، فيجوز أن يُنسخ بخبر آحاد آخر؛ لأنهما متساويان في القوّة، هذا ظنّي وهذا ظنّي.

قال: ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر، أي: ونسخ الآحاد بالمتواتر. إذا كان يجوز نسخ الآحاد بالآحاد، فيجوز من باب أولى نسخ الآحاد بالمتواتر؛ إذ المتواتر قطعي والقطعي أقوى من الظنّي، فيجوز أن ينسخ القطعيُّ الظنّي. العكس ليس صحيحًا، لا يجوز أن ينسخ الظنّي القطعي، لا يجوز أن ينسخ خبرُ الآحاد مثلا الذي هو ظنّي المتواترَ؛ لأن المتواتر قطعي، وهذا ما قاله المصنّف رحمه الله في المسألة التي تليها.

قال رحمه الله: ولا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد. لمَ؟ لمَ لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد؟ لأن المتواتر قطعي، والآحاد ظنّي، والقطعي لا يُرفع بالظنّي.

وأيضًا الكلام في هذه المسألة - مدى جواز أن يُنسخ المتواتر بالآحاد - يكون على مقامين: مقام الجواز العقلي، ومقام الوقوع الشرعي:

أما المقام العقلي، فالذي عليه جمهور الأصوليين أن ذلك جائز عقلًا، أي: ليس في العقل ما يحيله، حتى إن بعض الأصوليين نقل الإجماع عليه، كالآمدي وابن بَرهان البغدادي، فمن ناحية الجواز العقلي لنسخ المتواتر بالآحاد ليس في العقل ما يحيل ذلك.

ولكن من ناحية الوقوع الشرعي، فالذي عليه جمهور الأصوليين أن ذلك غير واقع شرعًا، فلا تجد في الشريعة مطلقًا نسخًا لمتواتر بآحاد، لا تجد آية في كتاب الله عز وجل آية منسوخة بنصّ من السنّة، لا تجد آية من كتاب الله عزّ وجل، أي: متواترة؛ لأن القرآن كله متواتر، منسوخة بنص من السنّة آحاد. لكن المتواتر يُنسخ بمتواتر مثله، والآحاد يُنسخ بآحاد مثله. طيب القرآن كله متواتر، إذًا لا يُنسخ بنصوص السنّة التي جاءت من طريق الآحاد؛ إذا لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد.

وبهذا ينتهي فصل النسخ..

ثمّ شرعَ المُصنِّفُ رحمه الله تعالى في فصل التعارض، والتعارض من أمهات أبواب أصول الفقه؛ لأنه هو الذي يميّز المجتهدين الكبار، فضعاف العقول حينما يرون تعارضًا ظاهريًا في بعض النصوص، أسهل شيءٍ أن يفعلوه، أن يضربوا نصّا بنص، لكن المجتهدين الكبار يجمعون بين هذه النصوص؛ لذلك ذكر الأصوليّون طرُقا للجمع بين النصوص..

قال رحمه الله: فصلٌ في التعارض. أي: هذا فصلٌ في التعارض، أي: في تعارض النصوص الشرعيّة. والتعارض قبل أن نشرع في حالاته لا بد أن نقف على حدّه وأن نفرق بينه وبين ما يشتبه به.

التعارض: مأخوذ من العُرض، العُرض بضم العين، العرض هو الناحية والجهة، وكأنّ الكلام المتعارض يقف بعضه في عُرض بعض، أي: في ناحية بعض، أي: في جهة بعض، فيمنعه من النفوذ حيث وُجّه، لو كان عندي مثلا خبران متعارضان، كأنّ كل خبرٍ من هذين الخبرين قد وقفا جهةَ الآخر، ناحية الآخر، يمنع مقتضاه، يمنع الخبر الأول الخبر الثاني من النفوذ حيث وُجّه، ويمنع الخبرُ الثاني الخبر الأول من النفوذ إلى حيث وُجِّه، كأن كل واحدٍ منهما يقف في وجه الآخر. فالتعارض مأخوذ من العُرض، هذا من حيث اللغة.

أما من حيث اصطلاح الأصوليين، فالتعارض عند الأصوليين: هو تقابل الدّليلين على سبيل الممانعة. طبعا كعادتنا في التعريفات، سنقف مع كل كلمة في التعريف، ونبيّن المحترز بها حتى يتكوّن عند الطالب ملكةُ تحليل التعريف، وبيان المحترزات.

قولنا: تقابل= هذا جنسٌ في الحد، يشمل كلّ تقابلٍ بين متضادّين، قد يكون التقابل بين قضيتين منطقيتين، قد يكون التقابل بين قولي مجتهدين، أيّ تقابل دخل معنا هكذا في التعريف. تقابل، يدخل فيه كلّ تقابل بين متضادين، فلا بد إذًا من قيدٍ يخرج لنا هذه الأفراد، كي يكون التعريف مانعا.

قولنا: الدليلين= تخرجُ تقابل القضيتين المنطقيتين، وتخرج تقابل أقوال المجتهدين، وتخرج كل تقابل بين غير الدليلين. طيب الدليلين هنا أيضا فيها مشكلة، ما هي المشكلة؟ الأدلة كثيرة، هناك الأدلة العقلية، وهناك الأدلة الشرعية إلى غير ذلك، هذه ليست مشكلة؛ لأنّ الدليلين معرفةٌ بأل العهد، أي: الدليلين المعهودين شرعا، حينما نتكلم في أصول الفقه، إذًا المراد الأدلة المعهودة شرعا، أي تقابل الدليلين الشرعيين.

وقولنا: على سبيل الممانعة= أي: يقتضي أحد الدليلين خلاف ما يقتضيه الآخر، كأن يكون عندي خبرٌ يقتضي التحريم، وخبر يقتضي الجواز، هنا تقابل الدليلان على سبيل الممانعة، ما معنى على سبيل الممانعة؟ أي: أحد الدليلين يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر ، أحد الدليلين يمنع مقتضى الدليل الآخر، هذا معنى على سبيل الممانعة، عندي حديث بالجواز، وحديث بالحرمة، هنا تقابل الدليلان على سبيل الممانعة.

ولكن هل المقصود بالممانعة هنا الممانعة الصورية أو الممانعة الحقيقية؟ الممانعة قد تكون صورية وقد تكون حقيقية، يعني هل فعلا الدليلان يقتضي كل واحد منهما خلاف ما يقتضي الآخر؟ أم الإشكال ليس في نفس الأمر وإنما في ذهن المجتهد؟

إن كان في نفس الأمر حقيقة= فهذه تسمى الممانعة الحقيقية، وإذا كان في ذهن المجتهد= فهذه تسمى الممانعة الصورية، وهذا الحادث في الشريعة، فالممانعة الحاصلة بين دليلين، إنما هي الممانعة الصورية، فليس الدليلان متقابلين على سبيل الممانعة الحقيقية، وإنما متقابلان على سبيل الممانعة الصورية، يعني حينما نجد في الشريعة نصوصا متعارضة، هذه النصوص ليست متعارضة في الحقيقة وإنما متعارضة في الظاهر، الإشكال في ذهن المجتهد، ليس في الدليلين. إذًا المراد بالممانعة هنا الممانعة الصورية لا الممانعة الحقيقية، أي: المراد بالتعارض والتقابل هنا= التعارض في ذهن المجتهد لا في نفس الأمر.

فالحاصل: أنّ التعارض عند الأصوليين: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. تقابل يشمل كلّ تقابل، فأردنا إخراج بعض الأفراد، فقلنا: الدليلين، أي: الدليلين الشرعيين، فيخرج كل تقابل غير تقابل الدليلين، وقلنا: على سبيل الممانعة، يعني: على سبيل الممانعة الصورية لا الممانعة الحقيقية، أي: يقتضي أحد الدليلين خلاف ما يقتضي الدليل الآخر. إذًا التعارض: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، طيّب، عرفنا التقابل في الشرع وفي اللغة.

يبقى إذًا مسألة أخرى تأتي دائما معنا بعد التعريف، نحن ذكرنا مرارا أن الطالب لا يحسن تصوّره للمسألة الأصولية إلا بأمرين، إلا: بإدراك الماهية، وتمييز الماهية، إدراك ماهية المحدود، حقيقة المحدود وهذا يكون بالحّد، بالتعريف. ثم لا يحسن التصوّر إلا بالتفريق بين هذا المحدود وغيره، كما فعلنا في النسخ والتخصيص، عرّفنا النسخ، لكن النسخ قد يختلط بالتخصيص، فلا بدّ من التفريق بين النسخ والتخصيص، كذلك التعارض قد يختلط بغيره، التعارض قد يختلط بالتناقض، فما الفرق بين التعارض والتناقض؟

نستطيع أن نفرق بين التعارض والتناقض من عدة أوجه:

1- الوجه الأوّل: من جهة المحلّ، فمحل التعارض غير محل التناقض، محلّ التعارض: إنما هو الأدلة الشرعيّة، أما التناقض فمحله: القضايا المنطقيّة. التعارض إنما يقال في الأدلة الشرعية، يقال: دليلان متعارضان في الغالب، لكن التناقض أين يأتي؟ التناقض يأتي في القضيتين المنطقيتين، يقال: قضيّتان متناقضتان، فالتعارض محله الأدلة الشرعية، أما التناقض فمحله القضايا المنطقية، هذا هو الوجه الأول من أوجه التفريق بين التعارض والتناقض.

2- الوجه الثاني: من جهة الحكم، التعارض الأصوليّ يُصارُ فيه إلى الجمع أو إلى النّسخ أو إلى الترجيح، إذا تعارض عندنا نصّان شرعيّان فإن المجتهد يجمع بين النصّين، أو ينسخ أحدَ النصين بالآخر إن علم التاريخ، أو يرجّح أحد النصين على الآخر، لكن في التناقض، التناقض مقتضاه تساقط القضيتين المنطقيتين، طيب هذا هو الوجه الثاني من أوجه التفريق ما بين التعارض والتناقض.

3- الوجه الثالث من أوجه التفريق بين التعارض والتناقض: من جهة الحقيقة. التعارض إنما يكون في ذهن المجتهد، ذكرنا أنّ الممانعة بين الدليلين اسمها ممانعة صورية، وليست ممانعة حقيقية، لكن في القضيتين المنطقيتين، التعارض يكون في الواقع ونفس الأمر. إذًا من حيث الحقيقة، التعارض يكون في ذهن المجتهد، أما التناقض فيكون في الواقع وفي نفس الأمر.

بعد أن عرّفنا التعارض وذكرنا الفرق بينه وبين التناقض، نشرع في حالات التعارض..

كلّ تعارض بين نصّين شرعيين يدخل في حالة من هذه الحالات الأربعة التي سيسردها علينا المصنف رحمه الله وطيّب ثراه:

1- إمّا أن يتعارض نصّان عامّان.

2- أو أن يتعارض نصّان خاصّان.

3- أو أن يتعارض نصّان أحدهما عام والآخر خاص.

4- أو أن يتعارض نصّان كلّ منهما عامٌ من وجهٍ، خاصّ من وجه.

لا يخرج التعارض عن هذه الحالات الأربعة، أيّ تعارض بين نصين لا بد أن يدخل في هذه الحالة من الحالات الأربعة.

طبعا نحن في مقام الورقات مقام ابتداء، فالبسط إنما يكون داخل هذه الحالات، هذه الحالات مشروحة في شروح الورقات شرحا موجزا، لكن البسط يكون داخل هذه الحالات، لكن لن تجد حالات أخرى، هذه الحالات الأربعة بالاستقراء هي حالات التعارض بين النصوص..

قال المصنّف رحمه الله: إذا تعارض نُطقان: فلا يخلو: إمّا أن يكونا عامّين، أو خاصّين، أو أحدُهما عامّا والآخر خاصًا، أو كلٌ واحد منهما عامّا من وجه وخاصّا من وجه.

أي: إذا تعارض نطقان فلا يخلو هذا التعارض من هذه الحالات الأربعة، إما أن يكونا عامين، أو خاصين، أو أحدهما عاما والآخر خاصا، أو كل واحد منهما عاما من وجه، وخاصا من وجه. سرد عليك المصنّف رحمه الله حالات التعارض الأربعة: الحالة الأولى أن يكون التعارض بين نصين عامين، الحالة الثانية أن يكون التعارض بين نصين خاصين، الحالة الثالثة أن يكون التعارض بين نصين أحدهما عاما والآخر خاصا، الحالة الرابعة أن يكون التعارض بين نصين كل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه.

وقوله: إذا تعارض نطقان، أي: لفظان للشارع؛ لأن التعارض إنما يكون في الأقوال، في النصوص، في اللفظ، في النطق يعني.

قال في بيان الحالة الأولى من الحالات الأربع: فإن كانا عامّين:

فإن أمكن الجمع بينهما= جُمع، بحمل كلٍّ منهما على حال، مثاله: حديث: شرّ الشهود الذي يشهد قبل أن يُستشهد. وحديث: خير الشُهود الذي يشهد قبل أن يستشهد. فحُمل الأوّل على ما إذا كان مَن له الشّهادة عالمًا بها، والثاني على ما إذا لم يكن عالمًا بها. والثاني رواه مسلم بلفظ: ألا أخبركم بخير الشهود، الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها. والأوّل متّفق على معناه في حديث: خيركم قرني ثم الذي يلونهم، إلى قوله: ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يُستشهدوا.

وإن لم يمكن الجمع بينهما: يُتوقف فيهما= إن لم يعلم التاريخ، أي: إلى أن يظهر مرجّحُ أحدِهما، مثاله: قوله تعالى: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ}، وقوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ}؛ فالأوّل يجوّز جمعَ الأختين بملك اليمين، والثاني يحرّم ذلك، فرُجّح التحريم؛ لأنه أحوط. فإن عُلم التاريخ= فيُنسخ المتقدّم بالمتأخِر، كما في آيتي عدّة الوفاة وآيتي المصابرة، وقد تقدّمت الأربع.

أوّل حالةٍ من حالات التعارض: أن يقع التّعارض بين نصّين عامّين، وهذه الحالة لها صورتان: إما أن يمكن الجمعُ بين هذين النّصّين العامّين، أو أن لا يمكن الجمع بين هذين النصين العامّين.

الصورة الأولى من الحالة الأولى: أن يتعارض النصّان العامان مع إمكان الجمع بينهما. مثال على ذلك: حديث النسائي أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، من تركها فقد كفر. هذا حديث أخرجه الإمام النسائي في سننه بإسناد صحيح، ظاهره: أنّ من ترك الصلاة فقد كفر، ولا يفرق الحديث بين من تركها جحودا أو كسلا، طيب هذا الحديث جاء مفردا أم جاء معه ما يعارضه؟ جاء معه ما يعارضه: وهو حديث ابن حبان في صحيحه، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: خمسُ صلواتٍ كتبهنّ الله على العباد، فمن جاء بهنّ فلم يضيّع منهنّ شيئا كان له عند الله عهد أن يدخله الجنّة، ومن لم يأت بهنّ – هذا وضع الشاهد - فليس له عند الله عهد، إن شاء عذّبه، وإن شاء أدخله الجنة.

هذان النّصّان متعارضان؛ فالنّص الأوّل: يجعل تارك الصلاة كافرا، والنص الثاني: يدخله في المشيئة، والكافر لا يدخله النص الشرعي في المشيئة، وإنما يرتب له النار، فهذان النصان متعارضان، الأوّل من تركها فقد كفر، الثاني ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة. فالنصّ الثاني أدخله في المشيئة ولا يدخل في المشيئة إلا مسلم؛ لأن الكافر لا يدخله النص الشرعي في المشيئة وإنما يرتب له النار.

فجمع جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية بين هذين الحديثين: بأن حملوا النّصّ الأوّل على الترك جحودا، من تركها فقد كفر، أي: يُحمل النّص الأوّل على الترك جحودا، وحملوا النص الثاني الذي يدخله في المشيئة على الترك كسلا، فهذه الحالة فيها جمعٌ بين النصين العامّين، فحملنا النصّ الأول على الترك جحودا، وحملنا النص الثاني على الترك كسلا.

وقد مثل الشّارح عليه رحمة الله تعالى على هذه الحالة التي كنا بصددها بمثال آخر غير هذا الذي ذكرناه لكن أنا أردت أن أنوّع لكم الأمثلة، فقال رحمه الله: مثاله: حديث: شرّ الشهود الذي يشهد قبل أن يُستشهد. وحديث: خير الشُهود الذي يشهد قبل أن يستشهد. فحُمل الأوّل على ما إذا كان مَن له الشّهادة عالمًا بها، والثاني على ما إذا لم يكن عالمًا بها. والثاني رواه مسلم بلفظ: ألا

أخبركم بخير الشهود، الذي يأتي بشهادته قبل أن يُسألها. والأوّل متّفق على معناه في حديث: خيركم قرني ثم الذي يلونهم، إلى قوله: ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يُستشهدوا.

قال رحمه الله: مثاله، أي: مثال هذه الحالة، حالة النّصين العامين الذين تعارضا ويمكن الجمع بينهما، قال: حديث: شر الشهود الذي يَشهد قبل أن يُستشهد، هذا الحديث يقول: شرّ الشهود الذي يشهد قبل أن يُستشهد، يعني: شرّ الشهود مطلقا ذلك الذي يذهب فيؤدي الشهادة دون أن تطلب منه الشهادة، قال وحديث: خير الشهود الذي يشهد قبل أن يُستشهد، هذا الحديث يجعل خير الشهود ذلك الذي يذهب فيؤدي الشهادة قبل أن تطلب منه الشهادة. حديثان متعارضان في الظاهر، ماذا نفعل؟ هل نطرح النّصين أم نجمع بين النصين بحمل كل منهما على حال؟ نجمع بين النّصين، فحمُل الحديث الأوّل على ما إذا كان المشهود له عالمًا بوجود الشهادة، إذا كان المشهود له عالمًا بوجود الشهادة ولم يستدع الشاهد، فالشاهد حين يشهد دون أن تطلب منه الشهادة يكون شر الشهود، وحُمل الحديث الثاني الذي يجعله خير الشهود، على ما إذا كان المشهود له غير عالمٍ بالشهادة.

قال: فحمُل الأوّل على ما إذا كان من له الشهادة عالما بها، والثاني على ما إذا لم يكن عالما بها.

قال: والثاني: يعني الحديث الثاني= رواه مسلم بلفظ: ألا أخبركم بخير الشهود، الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها. والأوّل، أي: والحديث الأوّل= متفق على معناه في حديث:خيركم قرني، خيركم قرني الذين هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم، أي: التابعون، إلى قوله: ثم يكون بعدهم قوم يستشهدون قبل أن يستشهدوا. أي: يشهدون قبل أن تطلب منهم الشهادة.

هذه الصّورة الأولى من صور هذه الحالة، حالة تعارض النصّين العامين: أن يكون الجمع بين النصين ممكنا، فنجمع بين النصين: بحمل كل نصّ منهما على حال، وتبقى الصّورة الثانية، أن لا يمكن الجمع بينهما، وهي التي بيّنها المصنف رحمه الله فيما يأتي..

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وإن لم يمكن الجمع بينهما: يُتوقّف فيهما= إن لم يعلم التاريخ، أي: إلى أن يظهر مرجِّحُ أحدِهما، مثاله: قوله تعالى: {أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهمْ}، وقوله تعالى: {وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ}؛ فالأوّل يجوّز جمعَ الأختين بملك اليمين، والثاني يحرّم ذلك، فرُجّح التحريم؛ لأنه أحوط. فإن عُلم التّاريخ= فيُنسخ المتقدّم بالمتأخِّر، كما في آيتي عدّة الوفاة وآيتي المصابرة، وقد تقدّمت الأربع.

هذه الصورة، صورة عدم إمكان الجمع بين النصّين العامّين= تنقسم إلى صورتين: إما أن يُعلمَ تاريخ كلّ من النصين، أو أن لا يُعلم تاريخ كل من النصين:

فإن عُلم التاريخ= نسخنا المتقدّم بالمتأخر، إذا لم يمكن الجمع وعرفنا التاريخ، إذًا لم يبق إلا النسخ، ننسخ النص المتقدم بالنص المتأخر.
وإن لم يُعلم التاريخ= يتوقف في النّصين إلى ظهور مرجح خارجي.
طبعًا كلام المصنّف مجمل، أنا بسطته لك..

قال: فإن لم يمكن الجمع بينهما يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ إلى أن يظهر مرجّح أحدهما. يعني: لا يَعلم المجتهد التاريخ يتوقّف إلى أن يظهر له مرجِّح يرجِّح أحدَ النصين على الآخر.

ثم مثّل على هذه الصورةِ فقال: مثاله، أي: مثال هذه الصورة، أي: مثال عدم إمكان الجمع بين النصين العامين مع عدم العلم بالتاريخ، قال: قوله تعالى: أو ما ملكت أيمانكم، وقوله تعالى: وأن تجمعوا بين الأختين. طبعا بعض الأصوليين يذكرُ آية النساء، وبعض الأصوليين يذكر آية سورة المؤمنون، بعض الأصوليين يذكر: أو ما ملكت أيمانهم، أي: آية سورة المؤمنون: إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين، وبعض الأصوليين يذكر آية النساء: ما ملكت أيمانكم؛ فالحكم الواحد. قال: وقوله تعالى: وأن تجعوا بين الأختين.

أين وجه التعارض بين هذين النّصّين؟ النص الأوّل يفيد حلّ الإماء، النصّ الثاني يحرّم الجمع بين الأختين، طيب هل المراد تحريم الجمع بين كل أختين؟ سواء أكانتا حرتين أو كانتا أمتين؟ أم النصّ الثاني متعلق بالحرائر فقط؟ هنا تعارض بين هذين النصين، ولا يمكن الجمع بينهما، ولا يعلم التاريخ، ماذا يفعل المجتهد في هذه الحالة؟ لا يمكن الجمع، لا يعلم التاريخ، ماذا يفعل المجتهد؟

يتوقف في النصّين؛ لذلك لما سئل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن هذه المسألة، عن الجمع بين الأختين بملك اليمين، قال: أحلتهما آية، وحرمتهما آية، إذًا تعارض عند عثمان رضي الله عنه نصّان عامان، ولا يمكن الجمع بينهما، ولا يعلم التاريخ= فتوقف المجتهد، توقّف عثمان رضي الله عنه، وقال: أحلتهما آية، وحرمتهما آية. إلى أن يظهر مرجّح خارجي، هذا هو المروي عن عثمان رضي الله عنه.

أما سيدنا علي رضي الله عنه فرجّح التحريم، لم؟ لأن ثمّ مرجحًا خارجيا هاهنا، يأتي بعد توقف المجتهد، وهو أنّ الأصل في الأبضاع التحريم؛ لأنه أحوط. فيكون ذلك مرجحا لتحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين.

قال الشارح رحمه الله: فرجّح التحريم؛ لأنه أحوط. أي فلما تعارض النصان العامان، ولم يمكن الجمع بينهما، ولم يعلم التاريخ= توقف المجتهد إلى أن ظهر له مرجّح خارجي، وهو أن الأصل في الأبضاع التحريم؛ إذ إنه أحوط.

طيّب، هذه الصورة الأولى من صور تعارض النصين العامين مع عدم إمكان الجمع، التي هي صورة عدم العلم بالتاريخ..

فماذا لو علم المجتهد التاريخ؟

في هذه الحالة يُنسخ المتقدم بالمتأخر، قال المُصنف والشارح عليهما رحمة الله: فإن علم التاريخ نسخ المتقدّم بالمتأخر. إذا علم المجتهد التاريخ= إذًا يُنسَخ النص المتقدم بالنص المتأخر.

قال الشارح ممثلا: كما في آيتي عدة الوفاة، وآيتي المصابرة، وقد تقدمت الأربعة. آيتي عدّة الوفاة التي سبقت معنا في النسخ: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج، هذه الآية عُلم أنها متقدمة على الآية الأخرى: والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء، فنُسخت الآية الأولى بالآية الثانية، لم؟ لأن المجتهد في هذه الحال عالمٌ بالتاريخ.

وبهذا نكون تناولنا الحالة الأولى من حالات التعارض، نقف مع بقية الحالات في اللقاء القادم إن شاء الله تعالى، أسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

===

الدرس (٢٢)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله. أمّا بعد، فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدّارين.
وكنّا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند فصْل التعارض، وتوقفنا مع تعريف التعارض وبيان احترازاته، وفرّقنا بين التعارض والتناقض، وقلنا: إنّ الأصوليين قد استقرؤوا حالات التعارض بين النصوص الشرعية، فلا تخرجُ عن أربع حالات: أن يتعارض نصان عامّان، أو أن يتعارض نصان خاصّان، أو أن يتعارض نصان: أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو أن يكون كلّ واحد من النّصين عامًا من وجه وخاصًا من وجه، وهذا ما قاله المصنّف رحمه الله تعالى في مستهلّ كلامه، فقال رحمه الله: إذا تعارض نطقان، فلا يخلو: إما أن يكونا عامّين، أو خاصّين، أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو كل واحد منهما عامًا من وجه وخاصًا من وجه. ثم شرع المصنّف رحمه الله تعالى في بيان كلّ حالة من هذه الحالات..

وقد توقفنا في اللقاء الماضي مع الحالة الأولى من حالات تعارض النّصين = وهو: أن يكون التعارض بين نصّين عامين، وقلنا إن هذه الحالة لها صورتان:

1- إما أن يمكن الجمعُ بين النّصين= فيجمع المجتهدُ بينهما بحمل كلّ نصٍّ منهما على حال.

2- أو أن لا يمكن الجمع بينهما. فإن لم يمكن الجمع بينهما، فهذه الصورة لها حالتان:

إما أن يكون المجتهد عالمًا بالتاريخ، أي: بتاريخ كلٍّ من النّصين= فيُنسخ المتقدّم للنص المتأخر،
أو أن يكون عالمًا بالتاريخ= ففي هذه الحالة: يُتوقف إلى ظهور مرجِّح خارجي.
يبقى معنا الآن أن نتوقف مع الحالات الثلاث المتبقية من حالات التعارض بين النصين..

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله:

2- وكذا إن كانا خاصّين:

- أي: فإن أمكن الجمعُ بينهما= جمُع، كما في حديث: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توضأ وغسَل رجليه. وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما. وحديث: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توضأ ورشّ الماء على قدميه وهما في النعلين. رواه النسائي والبيهقي وغيرهما. فجُمع بينهما بأنّ الرشّ في حال التجديد؛ لما في بعض الطُرق: أنّ هذا وضوء من لم يُحدِث.

- وإن لم يمكن الجمعُ بينهما:

ولم يُعلم التاريخ= يُتوقف فيهما إلى ظهور مرجِّح لأحدهما. مثاله: ما جاء أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئل عما يحلُّ للرجل من امرأته وهي حائض، فقال: ما فوق الإزار. رواه أبو داود. وجاء أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: اصنَعوا كلّ شيء إلا النكاح. أي: الوطء. رواه مسلم. ومن جملته: الوطء فيما فوق الإزار، فتعارضا فيه؛ فرجّح بعضهم التحريم احتياطًا، وبعضُهم الحلّ؛ لأنه الأصل في المنكوحة.
وإن عُلم التاريخ= نُسخ المتقدّم بالمتأخر، كما تقدّم في حديث: زيارة القبور.
3- وإن كان أحدُهما عامًّا والآخر خاصًّا= فيُخصُ العامّ بالخاص، كتخصيص حديث الصحيحين: فيما سقت السماء العُشر، بحديثهما: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، كما تقدّم.

4- وإن كان كلُّ واحدٍ منهما عامًّا من وجه، وخاصًّا من وجه= فيُخصّ عمومُ كلّ واحد منهما بخصوص الآخر، بأن يمكنُ ذلك. مثاله: حديث أبي داود وغيره: إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجُس. مع حديث ابن ماجه وغيره: الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه. فالأوّل: خاصٌّ بالقلتين، عامٌّ في المتغيّر وغيره، والثاني: خاصٌّ في المتغيّر، عامٌّ في القلتين وما دونهما؛ فخُصّ عمومُ الأوّل بخصوص الثاني؛ حتى يحكم بأنّ ماء القلتين ينجُس بالتغيّر، وخصّ عموم الثاني بخصوص الأوّل؛ حتى يُحكم بأنّ ما دون القلتين ينجُس وإن لم يتغيّر.

فإن لم يمكن تخصيصُ عموم كلّ منهما بخصوص الآخر= احتيج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه. مثاله: حديث البخاري: من بدّل دينه فاقتلوه، وحديث الصحيحين: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن قتل النساء. فالأوّل: عامٌّ في الرجال والنساء، خاصٌّ بأهل الردّة. والثاني: خاصٌّ بالنساء، عامٌّ في الحربيّات والمرتدّات، فتعارضا في المرتدّة، هل تقتل أم لا؟ والرّاجح أنها تُقتَل.

الشرح

الحالة الثانية: قال المصنف والشّارح رحمهما الله: وكذا إن كانا خاصّين:

أي: فإن أمكن الجمعُ بينهما= جمُع، كما في حديث: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توضأ وغسَل رجليه. وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما. وحديث: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توضأ ورشّ الماء على قدميه وهما في النعلين. رواه النسائي والبيهقي وغيرهما. فجُمع بينهما بأنّ الرشّ في حال التجديد؛ لما في بعض الطُرق: أنّ هذا وضوء من لم يُحدِث.

وإن لم يمكن الجمعُ بينهما: ولم يُعلم التاريخ= يُتوقف فيهما إلى ظهور مرجِّح لأحدهما. مثاله: ما جاء أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئل عما يحلُّ للرجل من امرأته وهي حائض، فقال: ما فوق الإزار. رواه أبو داود. وجاء أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: اصنَعوا كلّ شيء إلا النكاح. أي: الوطء. رواه مسلم. ومن جملته: الوطء فيما فوق الإزار، فتعارضا فيه؛ فرجّح بعضهم التحريم احتياطًا، وبعضُهم الحلّ؛ لأنه الأصل في المنكوحة.

وإن عُلم التاريخ= نُسخ المتقدّم بالمتأخر، كما تقدّم في حديث: زيارة القبور.

هذه هي الحالة الثانية: حالة ما إذا كان التعارض بين نصّين خاصين..

قال المصنف رحمه الله وطيب ثراه: وكذا إن كانا خاصّين = أي ما قلناه في النّصين العامّين نقوله في النّصين الخاصّين تمامًا بتمام، أي: يأتي ما قلناه في النصّين الخاصّين ما قلناه في النصّين العامّين.

طبعًا أنا حينما أقول لك: النّصين= لا أقصدُ أنه لا يكون التعارض إلا بين نصين، لا؛ فقد يكون التعارض بين عشرة نصوص، خمسة نصوص مجتمعة على مُقتضى معيّن، وخمسة نصوص مجتمعة على مقتضى آخر. فحينما نقول النّصين = أي: نقصد وجه التعارض، أو جهتي التعارض.

قال: وكذا إن كانا خاصين = أي: وكذا نقول في الخاصّين كما قلنا في العامّين، فنقول في النّصين الخاصين كذلك، فتكون المسألة على حالتين: إما أن يمكن الجمعُ بين النّصين، أو أن لا يمكنُ الجمع بين النصين، فإن أمكن الجمع بين النصين= جمَع

المجتهد بينهما، وإن لم يمكن الجمع بين النصين، فهذا له صورتان: إما أن يُعلم تاريخ كلّ من النّصين، أو أن يُجهل التاريخ. يتوقف المجتهدُ إلى ظهور مرجِّح خارجي= إن لم يكن عالمًا بالتاريخ، فإن علم التاريخ= نُسخ المتقدِّم بالمتأخِر. إذًا فالذي قلتُه في العامّ، أقوله في الخاص.

تعال نقف مع التعارض بين النّصين الخاصّين..

قلنا: إنّ الصورة الأولى أو الحالة الأولى في تعارض النصين الخاصين: أن يمكن الجمع بينهما، أي: أن يمكن المجتهدُ أن يجمع بين هذين النصين.

ونستطيع أن نمثل على ذلك: بذلك التعارض الذي نشأ بين حديث الصحيحين وحديث النسائي، حديث الصحيحين: أن النبي توضأ وغسل رجليه. هكذا يذكره الفقهاء، والحديث طويل من حديث عبد الله بن زيد رضي الله تعالى عنهما: أن عبد الله قد وصف وضوء رسول الله وذكر منه أنه غسل رجليه. تعارض هذا الحديث الخاصّ مع حديث النسائي: أن النبي توضّأ ورشّ الماء على قدميه، وهما في النعلين. فالحديث الأوّل: يدل على أن المُجزئ الغسل، والحديث الثاني: يدلّ على أنّ الرش مجزئ. فثمّ خاصان متعارضان.

فجمع المجتهدون بينهما: بأن الرشّ في حال التجديد مجزئ، أما في غيره فلا؛ فحملوا حديث الصحيحين على ما إذا كان الوضوء من حدث، أما حديث النسائي: أنّ النبي توضّأ ورشّ الماء على قدميه وهما في النعلين= فحملوه على وضوء التجديد.

هذا الحمل لا يكون في الغالب بمقتضى استنباط المجتهد، وإنما يلجأ المجتهد في كثير من الأحيان إلى الروايات؛ فالروايات تكون من القرائن التي تحمل المجتهد على حمل معين. فقد جاء في بعض روايات هذا الحديث الثاني: أن النبي قال: هذا وضوء من لم يُحدِث. فدلّ ذلك على أنّ الرشّ إنما يكون في حال التجديد.

فالحاصل: أنّ الصورة الأولى من صور تعارض العام والخاص: أن يكون النصّان يمكن الجمع بينهما، فإن أمكن الجمع بينهما= جمع المجتهد بين النّصين بحمْل كلّ نصٍّ منهما على حامل.

الحالة الثانية من حالات تعارض النّصين الخاصّين: ألا يمكن الجمع بينهما، وهذه الحالة لها صورتان: إما أن يكون المجتهد عالمًا بالتاريخ، أو ألا يكون المجتهد عالمًا بالتاريخ. فإن كان المجتهد عالمًا بالتاريخ= نُسخ المتقدم بالمتأخر، وإن لم يكن المجتهد عالمًا بالتاريخ= فإنه يَتوقف إلى ظهور مُرجّح خارجي. كما تقدّم.

نمثّل على الأولى: إذا كان المجتهد لا يمكنه الجمع بين النصين مع علمه بالتاريخ، فإنه يُنسخ المتقدّم بالمتأخّر. ورد في أحاديث: زيارة القبور؛ فقد جاءت بعض الأخبار: بالمنع من زيارة القبور، وجاءت أخبار أخرى: مجوّزة. والمجتهد في هذه الحالات عالمٌ بالتاريخ، فنُسخ النصّ الأوّل بالنصّ الثاني، أي: نُسخ النصّ المانع من زيارة القبور بالنصّ المجوّز لزيارة القبور؛ لعلم المجتهد بتاريخ كلٍّ من النّصين.

ونمثل على الثانية: إذا كان المجتهد لا يمكنه الجمع بين النّصين ولا يكون عالمًا بالتاريخ، فإنّه على المجتهد أن يتوقف إلى ظهور مُرجّح خارجي. مثال ذلك: حديث أبي داود: أن النبي سُئل عما يحلّ للرجل من امرأته وهي حائض، فقال النبي : ما فوق الإزار. يعني: يحلّ ما فوق الإزار. وهذا الحديث: يدلّ على أن الذي يحل للرجل أن يستمتع به من امرأته وهي حائض= ما فوق السرة وما تحت الركبة؛ لأن النبي قال: ما فوق الإزار. جاء خبر ثانٍ يعارض هذا الخبر، وهو حديث الإمام مسلم رحمه الله تعالى: أن النبي قال: اصنعوا كل شيء إلا النكاح. فهذا الحديث: يدل على أنه يحلّ للرجل أن يستمتع من امرأته بكل شيء فيما عدا الوطء (الإيلاج)، الذي كنّى النبي عنه بالنكاح.

فعندي حديثان خاصان متعارضان ولا يُعلم التاريخ: الحديث الأوّل: حديث أبي داود يدلّ على تحريم استمتاع الرجل من امرأته الحائض بما بين السرة والركبة، والحديث الثاني: يدلّ على أنّ المحرّم إنما هو الوطء فحسب.

في هذه الحالة: يتوقّف المجتهد بين هذين النصّين إلى أن يظهر له مرجِّح خارجي، وأحيانًا يتوقف المجتهدون جميعًا ثم يظهر مرجّح خارجي لكل مجتهد فيذهب كلٌّ على وجهة، يعني: الأصل أنّ هذه الحالة قد توقّف فيها المجتهد؛ لتعارض النّصين الخاصين، مع عدم العلم بالتاريخ.

فقال بعض المجتهدين: المرجّح الخارجي في هذه الحالة يؤيّد التحريم، يؤيد تحريم استمتاع الرجل بما بين السرة والركبة من امرأته الحائض؛ إذ الاحتياط أن لا يقرب موضع التحريم، فالاحتياط مرجِّح في هذه الحالة، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، فهذا مرجّح خارجي يرجّح كفة استمتاع الرجل من امرأته بما بين السرّة والركبة، وهذا هو المعتمد في مذهب السادة

الشافعية.

وذهب بعض المجتهدين: إلى ترجيح أنّ ما بين السرة والركبة لا يحرُم، وإنما المحرّم الوطء فحسب؛ وذلك لظهور مرجّح خارجي يؤيد ذلك، وهو حديث أبي داود عن عكرمة عن بعض أزواج رسول الله قالت: إنّ النبي كان إذا أراد من الحائض شيئًا ألقى على فرْجها ثوبًا. فدلّ ذلك على أنّ المحرّم على الرجل إنما هو الوطء فحسب، وهذا ما رجّحه النووي رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه خلافًا لما رجّحه في شرح المُهذّب والروضة وغيرها من تصانيف، رجّحه في التحقيق. وقد تقدّم: أن المعتمد عند السادة الشافعية تحريم الاستمتاع بما بين السرة والركبة من امرأته الحائض، للاحتياط.

طبعًا نحن لا نستفيض في المسألة الفروعية الآن، وإنما لا نحتاج من المسألة الفروعية إلا التمثيل على المسالة الأصولية.

وبهذا نكون قد توقفنا مع حالات تعارض النّصين الخاصين بشكل عام، إما أن يمكن المجتهد أن يجمع بين النصين= فيجمع بين النصين. أو لا يمكن الجمع بين النصين، فهذا له صورتان: إما أن يكون عالمًا بالتاريخ= فينسخ المتقدّم بالمتأخر. أو أن لا يكون عالمًا بالتاريخ= فيُتوقف على ظهور مرجّح خارجي.

واعلموا أيها الأخوة الأفاضل أن المجتهدين قد يختلفون في التراجيح الخارجية: فقد يكون المرجِح الخارجي عند مجتهد مؤيّدا، بخلاف ما ذهب إليه مجتهد آخر، ولا إشكال، كما وقع معنا في هذه المسألة تمامًا بتمام.

نقرأ كلام المَحَلِي رحمة الله عليه الذي رسمنا له خريطة سريعة..

قال: وكذلك إن كانا خاصين، أي: فإن أمكن الجمع بينهما= يُجمع، هذه هي الصورة الأولى.

قال: كما في حديث: أنه توضأ وغسل رجليه: وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما، وحديث: أنه توضأ ورشّ الماء على قدميه وهما في النعلين، رواه النسائي والبيهقي وغيرهما. هذا تمثيل على حالة ما إذا تعارض النصان الخاصان وأمكن الجمع بينهما. قال: فجُمع بينهما بأن الرشّ في حال التجديد. أي: الرشّ يكون مُجزئًا حال التجديد، ولا يكون مجزئًا في حال الوضوء من حدث. قال: كما في بعض الطرق. أي: هذه هي القرينة التي جعلت المجتهد يحمل حديث الرش على ذلك. قال: كما في بعض الطرق أنّ هذا وضوء من لم يحدث = أي: وضوء الرشّ وضوء من لم يحدث. هذه هي الحالة الأولى.

قال: فإن لم يمكن الجمع بينهما ولم يُعلم التاريخ، يُتوقف فيهما إلى ظهور مرجح لأحدهما. هذه هي الحالة الثانية، الصّورة الأولى منها: ألا يمكن الجمع بين النّصين مع عدم العلم بالتاريخ، فيتوقف فيهما إلى ظهور مرجّح لأحدهما.

قال: مثاله ما جاء أنه سُئل عما يحلّ للرجل من امرأته وهي حائض، فقال: ما فوق الإزار. رواه أبو داود، وجاء أنه قال: اصنعوا كل شيءٍ إلا النكاح. أي: الوطء. رواه مسلم. هذه رواية مسلم، أو حديث مسلم. طبعًا هاتان ليستا روايتين، وإنما هو حديث مسلم. قال: ومن جملته الوطء فيما فوق الإزار، فتعارضا فيه: أي فتعارض هذان النصّان الخاصان في ذلك.

إذًا، أنا عندي موضع فيه إجماع على الجواز، وموضع فيه إجماع على التّحريم، وموضع فيه خلاف. موضع الإجماع: أن يستمتع الرجل بما فوق السرّة وما تحت الركبة (والكلام عن الحائض)= فهذا جائز باتفاق. وعندي موضع إجماع على الحرمة: وهو الوطء، فيحرم أن يطأ باتفاق. وموضع الخلاف: الاستمتاع بما بين السرّة والركبة بغير الوطء.

قال: فتعارضا فيه: أي: فتعارضا في هذا الموضع، وهو ما بين السرّة والركبة فيما سوى الوطء. قال: فرجّح بعضهم التحريم احتياطًا؛ لأن الأمر شديد والوطء في الحيض كبيرة من الكبائر أيضًا؛ لخبر: من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه. قال: وبعضهم: الحِل؛ لأنه الأصل في المنكوحة. أي: رجّح بعضُهم الحل؛ لأنه الأصل في المنكوحة، فالأصل في المنكوحة حلّ الاستمتاع بكل شيء، إلا إذا ورد خبر بتحريم شيء معين. وبعضهم استدلّ بحديث أبي داود الذي ذكرناه منذ قليل. فالحاصل هنا أنه: رجّح بعضُهم التحريم لمرجّح خارجي، ورجّح بعضُهم الحلّ لمرجح خارجي. بهذا انتهت هذه الصورة..

قال: وإن عُلم التاريخ، نُسخ المتقدّم بالمتأخر، كما تقدّم في حديث زيارة القبور. عرفنا أنّ النصّين الخاصين إن لم يمكن الجمع بينهما، فإن عُلم التاريخ= نسخ المتقدّمُ المتأخرَ.

وبهذا تنتهي حالتان من حالات التعارض، توقفنا مع حالة ما إذا تعارض النصّان العامان، وحالة ما إذا تعارض النصّان الخاصّان..

نأتي إلى الحالة الثالثة..

قال المصنّف والشّارح رحمهما الله: وإن كان أحدُهما عامًا والآخر خاصّا= فيُخصُ العامّ بالخاص، كتخصيص حديث الصحيحين:

فيما سقت السماء العُشر، بحديثهما: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، كما تقدّم.

هذه هي الحالة الثالثة من حالات التعارض: أن يكون أحدُ النّصّين عامّا والآخر خاصًا، فالمجتهد في هذه الحالة: يخُصُّ النصّ العام بالنّص الخاصّ، يعني: يكون النّصّ الخاص حجّةً على النّصّ العام، ويُقضى به عليه.

طبعًا هذا الذي ذكره المصنّف رحمه الله على وجه الاختصار الذي يناسب مقام الورقات، ولكن هذا له حالات فيها خلاف بين الشافعية والحنفية لا نخوضُ فيها، لكن الذي حرّره الجويني هنا: أنه يكون الخاصُّ حجّةً على العام، يعني يُخصُّ النصُّ العامُّ بالنصّ الخاصّ، وهذا مذهب الشافعية والمالكية والحنابلة خلافًا للحنفية، وتفصيل مذهبهم يأتي في المراحل التالية إن شاء الله.

مثال ذلك: قال: كتخصيص حديث الصحيحين: فيما سقت السماء العُشر. وهذا حديث أخرجه الشيخان، يدلّ على: أنّ كل ما أخرجت الأرضُ بسقي السماء: يجب فيه العشر، سواء أكان قليلًا أم كثيرًا. لم يحدّد الحديث النصاب الذي يجبُ فيه العُشر. ولكن هذا الحديث - حديث الصحيحين - خُصِّص بحديث آخر، وهو قول النبي : ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة. هذا الحديث يدل على: أنّ الأرض إذا أخرجت أقلّ من خمسة أوسُق: ليس فيها زكاة. فخَصّ الحديث الأوّل بالحديث الثاني: فالأول دلّ على أن كل ما أخرجته الأرض تجب فيه الزكاة فيما سقت السماء، يعني: في أي شيء سقت السماء يجب العشر، لكن هذا الحديث يدلّ على أن ليس كل ما أخرجته الأرض تجب فيه الزكاة، وإنما إذا كان الخارج أقلّ من خمسة أوسق= فلا صدقة، أي: فلا زكاة. طبعًا يجوز له أن يُخرج على سبيل الصّدقة، لكن لا تجب عليه زكاة إذا كان الخارج من الأرض أقلّ من خمسة أوسق. إذا يكون الحديث الثاني حجّة على الحديث الأوّل.

تبقى معنا رابع حالات التعارض بين النّصين، قال المصنّف والشّارح رحمهما الله فيها:

وإن كان كلُّ واحدٍ منهما عامًا من وجه، وخاصًا من وجه= فيُخصّ عمومُ كلّ واحد منهما بخصوص الآخر، بأن يمكنُ ذلك. مثاله: حديث أبي داود وغيره: إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجُس. مع حديث ابن ماجه وغيره: الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه. فالأوّل: خاصٌّ بالقلتين، عامٌّ في المتغيّر وغيره، والثاني: خاصٌّ في المتغيّر، عامٌّ في القلتين وما دونهما؛ فخُصّ عمومُ الأوّل بخصوص الثاني؛ حتى يحكم بأنّ ماء القلتين ينجُس بالتغيّر، وخصّ عموم الثاني بخصوص الأوّل؛ حتى يُحكم بأنّ ما دون القلتين ينجُس وإن لم يتغيّر.

فإن لم يمكن تخصيصُ عموم كلّ منهما بخصوص الآخر= احتيج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه. مثاله: حديث البخاري: من بدّل دينه فاقتلوه، وحديث الصحيحين: أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن قتل النساء. فالأوّل: عامٌّ في الرجال والنساء، خاصٌّ بأهل الردّة. والثاني: خاصٌّ بالنساء، عامٌّ في الحربيّات والمرتدّات، فتعارضا في المرتدّة، هل تقتل أم لا؟ والرّاجح أنها تقتَل.

هذه هي الحالة الرّابعة، وهي وإن كانتْ قليلة الوقوع، إلا أنها أدقّ هذه الحالات، ومن الحالات التي تبين لك عن عبقرية الأئمة المجتهدين، وكيف يلحظون هذه الدّقائق في النصوص، فالعموم المطلق والخصوص المطلق يلاحظه غالب الناس، ولكن العموم الوجهي في النصوص لا يلحظه إلا أكابر المجتهدين؛ ففي الحالات السابقة كان عندنا نصّان عامان خالصان، يعني: هذا عام مطلق وذاك عام مطلق، أو هذا على ناقضيه: هذا خاص وذاك خاص، أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا. لكن الإشكال في هذه الحالة الرابعة: أننا نجد كلًا من النصين: عامًا من وجه، خاصًا من وجه، النصّ الأوّل: فيه وجه عموم، ووجه خصوص، والنصّ الثاني كذلك: فيه وجه عموم، ووجه خصوص. ماذا نفعل في هذه الحالة؟

قال: وإن كان كل واحد منهما عامًا من وجه وخاصًا من وجه، فيُخصُّ عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر. عموم هذا يُخصُّ بخصوص ذاك. وعموم ذاك يُخصُّ بخصوص هذا. كيف ذاك؟

تعال نضرب مثالًا، فبالمثال يتضح المقال: عندي تعارض بين نصّين: الأوّل: حديث أبي داود وغيره: أنّ النبي قال: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث. والثاني: حديث ابن ماجه وغيره: أن النبي قال: الماء لا يُنجّسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه. طبعًا نحن سنُمثل بهاتين الروايتين، رغم أنّ رواية: إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه= ضعيفة باتفاق المحدثين، لكن وقع على مقتضاه الإجماع.

هيا بنا نطبّق ما قاله الجويني: فيُخصّ عموم كلّ منهما بخصوص الآخر= على هذين النّصين..

النصّ الأوّل: قال النبي : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث. إذا بلغ الماء قلتين: هذه الصيغة مرّت معنا في الخصوص، وقلنا إنّ من صور التخصيص: التخصيص بالشّرط، فلما يقول النبي : إذا بلغ الماء قلتين؛ فهذا اسمه تخصيصٌ بالشرط. حينما أقول: إن جاءك محمد فأكرمه، فخصّصتُ الإكرام بحالة المجيء. فحين يقول النبي : إذا بلغ الماء قلتين= فإنه قد خصّ الحكم في هذه الحالة بكون الماء قلتين فأكثر، وهذا اسمه: تخصيص بالشرط. ووجه الخصوص في هذا الحديث: قول النبي إذا بلغ الماء قلتين، فهو خاصّ من هذا الوجه، خاصّ بالقلتين فأكثر، خُصّص بالشّرط. أما وجه العموم في الحديث: أنّ النبي قال: الماء. فلم

يذكر تغيرًا، ولم يذكر عدمَ تغيُّر، ولكن حلاه ب. أل الجنس، فوجه العموم في هذا الحديث أنّ قول النبي الماء: عامٌّ يشمل المتغيِّر وغير المتغير.

فعندنا في هذا الحديث: وجه خصوص، ووجه عموم. يُرجى التركيز في هذه الحالة؛ لأنها من أدقّ مباحث التعارض، وأدقّ مباحث الأصول..

الحديث الثاني: الماء طَهور لا يُنَجّسه شيء إلا ما غلب على طعمه أو لونه أو ريحه. وجه الخصوص في هذا الحديث: هو قول النبي (وهو ضعيف باتفاق المحدثين، لكنّنا نستدل به لأن عليه الإجماع): إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه، فهذا تخصيص، ولكنه تخصيص بالاستثناء. فقد ذكرنا أنّ من صور التخصيص: التخصيص بالاستثناء، يعني مثلًا تقول: أكرم بني تميم إلا الكافرين منهم= فقد ألزمتك بإكرام بني تميم إلا هؤلاء الذين كفروا، فالكافرون خارجون من العموم. فحين يقول النبي : إلا ما غلب على طعمه وريحه ولونه = فهذا وجه الخصوص في الحديث: أن فيه تخصيصًا بالاستثناء. أما وجه العموم في الحديث: أن النبي قال: الماء طهور. فلم يذكر قلتين، ولم يذكر أقلّ من قلتين ولا أكثر. ولكن قال: الماء، يعني: كلّ ماء طهور، إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه. فوجه العموم في الحديث: أنّ النبي أطلق الماء فلم يقيّده بكونه بالغًا لقلتين أو غير بالغ لقلتين. اكتب معي وجه العموم ووجه الخصوص، كي نعرف كيف نخصِّص وجه الأوّل بالثاني والعكس..

فالحاصل: أنّ عندي حديثين: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث، وحديث: الماء طهور لا ينجّسه شيء إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه. وجه الخصوص في الحديث الأوّل: قول النبي : إذا بلغ الماء قلتين. يعني: الحديث خاص بالقلتين، ووجه العموم فيه قوله: الماء، أي: أنه عام في المتغير وغيره. ووجه الخصوص في الحديث الثاني: قوله: إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه، فالماء مخصوص هنا بالمتغيّر، ووجه العموم فيه قوله: الماء، فهو عامٌّ في القلتين وغيرهما.

في حال إذا ما وجد نصّين كل منهما عام من وجه، خاص من وجه= قال الجويني: يخصّ عموم كلّ من النصين بالنص الآخر.

هيا بنا نطبّق كلام الجويني على الحالة التي بين أيدينا..

حديث: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث. قلنا: إنّ هذا عامٌّ في المتغير وغيره، هل يعني أنّ الماء إذا كان بالغًا للقتلين لا يمكن أن ينجُس مطلقًا، حتى لو وجدنا النجاسة بأعيننا بقرائنها: بتغير الريح، أو الطعم أو اللون؟ هذا عموم، وهذا هو مقتضى الحديث، يعني: إذا كان الماء بالغًا لقلتين فأكثر= فإنه لا ينجس، هذا عموم. ماذا نفعل؟

عموم هذا الحديث سنخصّصه بخصوص الحديث الآخر، وهو قول النبي : الماء طهور لا ينجّسه شيء إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه. إذًا فالعموم في حديث إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث= مخصّص بخصوص الحديث الآخر: إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه. فليس معنى أن الماء بالغ لقلتين لا يتصوّر أن ينجس أصلًا، بل نخصص هذا العموم بحديث: إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه.

يعني: الأصل أن الماء إذا كان بالغًا لقلتين فلا ينجس، إلا إذا غلب على طعمه ولونه وريحه. أي: غلبت النجاسة على طعمه ولونه وريحه، ورأيناها بالقرينة (تغيّر في الطعم أو اللون أو الرائحة). فكأنك عندما تكتب الحديث الأول، ستكتب: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث، إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه. بهذا فإننا قد خصّصنا عموم الخبر الأول بخصوص الخبر الثاني.

هذه العملية أشبه بعملية مقصّ، تبادل، هيا بنا نجرّب..

أوّل ضلع في المقص: خصّصنا عموم الحديث الأوّل بخصوص الحديث الثاني. دلّ الحديث الأوّل على: أنّ الماء مطلقًا لا ينجس، لكنه خُصِّص باستثناء: إلا ما غلب على طعمه أو لونه أو ريحه، فهكذا خصّصنا عموم الحديث الأوّل بخصوص الحديث الثاني.

نأتي الآن لعموم الحديث الثاني الذي سنخصصه بخصوص الحديث الأول..

نصّ الحديث الثاني: الماء طهور لا ينجّسه شيء. وجه العموم: هو قول النبي : الماء طهور، فلم يحدّده بقلتين ولا أقلّ ولا أكثر، قال: الماء، محليٌّ ب. أل الجنس، وهذا يشمل المتغيّر وغير المتغيّر. نصّ الحديث الأوّل: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث. وجه الخصوص فيه: أنّه مخصوصٌ بقلتين أو أكثر.

بهذا نخصِّص عموم الحديث الثاني بخصوص الحديث الأوّل، فلو عندي كمّ قليل من الماء، ثم وقعت فيه نجاسة، لكنها لم تؤثر فيه. هل يظل طهورًا؟

نصّ الشافعية على أنه لا يظلّ طهورًا، واستدلوا بحديث النبي : الماء طهور، عام من هذا الوجه يخصّص بخصوص الحديث الأوّل: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث، فكأننا نقول: الماء طهور لا ينجّسه شيء إذا كان قلتين. بهذا خصصنا عموم الحديث

الثاني بخصوص الحديث الأول؛ فهذا كالمقصّ.

فالحاصل: أنّ عموم الحديث الأوّل: إذا بلغ الماء قلتين، لم يحمل الخبث= يشمل المتغير بالنجاسة وغير المتغير بالنجاسة، نخصّصه بخصوص الحديث الثاني: إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه. ونخصّص عموم الحديث الثاني: الماء طهور لا يغيره شيء، بخصوص الحديث الأوّل وهو ما إذا كان بالغًا لقلتين فأكثر. فنقول: إن الماء إذا كان قلتين فأكثر= لا ينجس إذا وقعت فيه النجاسة، إلا إذا رأينا النجاسة بقرينة التغيّر في اللون أو الطعم أو الرائحة. ونقول: إذا كان الماء أقلّ من قلتين= فإنه ينجُس بأي شيء وقع فيه؛ لأن النبي قال: إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل الخبث. فإذا لم يبلغ القلتين حمل الخبث.

فائدة: ما ذكرناه ليس عليه إجماع، ولكنه طريق الشافعية في المسألة. وقد رجّح بعض العلماء خبرًا على خبر، فإما أنه ضعّف حديث القلتين وأخذ بحديث: الماء طهور لا ينجّسه شيء إلا ما غلب على طعمه ولونه وريحه؛ ولذلك فالماء لا يتنجّس عنده إلا بالتغير، سواء أكان قلتين أو أكثر، مثل أئمة المالكية عليهم رضوان الله، وصحّح بعض العلماء حديث القلتين لكنهم قالوا: يتعذّر العمل به لعدم العلم بقدْر القلتين. وهذه مسألة فروعية، لكن أحببتُ أن أبيّن لكم أن هذه الطريقة في التعامل مع الحديثين هي طريقة الشافعية، وكل كلامنا فيما سبق كان عما إذا أمكن تخصيص عموم كل من النصين بخصوص الآخر.

فماذا إذا لم يمكن تخصيص عموم كل من النصين بخصوص الآخر؟ وهذه الحالة ليست مذكورة في كلام المصنّف، ولكنّها مذكورة في كلام الشّارح.

إذا نظرنا في الخبرين، ولم نتمكن من تخصيص عموم كلّ من النّصين بخصوص الآخر= فإننا نحتاج في هذه الحالة إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه بمرجّح خارجي.

نضرب مثالا على ذلك: حديث البخاري: أن النبي قال: من بدّل دينه فاقتلوه، والحديث يشمل الرّجال والنساء في حد الردة. يتعارض هذا الحديث مع حديث الصحيحين: أنّ النبي : نهى عن قتل النّساء. فعندي نصّان كل منهم عام من وجه، خاص من وجه. هل يمكن في هذه الحالة أن نخصص عموم كل من النصين بخصوص الآخر؟ هيا بنا نرى..

الحديث الأوّل: قال النبي : من بدل دينه فاقتلوه. من بدّل، هذا عموم، ف. مَن شرطية من الأسماء المبهمة الدالة على العموم، وهذا وجه العموم في الحديث: شموله للرجال والنساء على حد سواء. أما وجه الخصوص في الحديث: فلأنه جاء فيه تخصيص بالشرط: من بدّل.

أما الحديث الثاني حديث الصحيحين: أن النبي نهى عن قتل النساء= فهو عام من وجه، خاص من وجه. فوجه العموم: أن الصحابي حَلّى كلمة (النساء) ب. أل الجنس، قال: نهى عن قتل النساء، وهذا عام في الحربيات والمرتدات؛ يعني إذا كانت المرأة حربية ولم تقاتل مع الرجال= فإنها لا تقتل، كذلك يشمل المرتدّات. والنّص له وجه خصوص: وهو أنه وارد في عيْن معينة: النساء، فهو أيضًا عام من وجه، خاص من وجه.

إذا خصصنا عموم كلّ من النصّين بالآخر، فلن يستقيم لنا ذلك.

في حالة امتناع تخصيص عموم كلّ من النّصين بالآخر: لا بد من مُرجّح خارجي.

قالوا: إنّ المرجّح الخارجي هو: ورود النصّ الثاني على سبب معين، هذا السبب الذي ورد عليه النص الثاني يبيّن المراد منه. النص الثاني هو قول الصّحابي وهو عبد الله بن عمر: أن النبي وجد امرأة مقتولة في بعض المغازي، فنهى النبي عن قتل النساء والصبيان. فالسبب الذي ورد عليه هذا الحديث: أن النبي رأى امرأة حربية مقتولة في بعض المغازي، والمرأة لم تكن تقاتل، فنهى النبي عن قتل النساء. فهذا السبب الذي ورد عليه الحديث يُبيّن المراد منه، وأنّ المراد عدم قتل النساء الحربيات اللاتي لا يباشرن القتال.

أما حديث: من بدّل دينه فاقتلوه، فيُحمل على المرتدّات اللاتي كنّ مسلمات أيضًا. فحديث: من بدّل دينه فاقتلوه= يشمل الرّجال والنساء المسلمين الذين قد باشروا الردّة، لكن حديث: نهى النبي عن قتل النساء= متعلق بالحربيّات اللاتي لا يباشرن القتال.

وبهذا ينتهي باب التعارض، ونشرع في اللقاء القادم بإذن الله في باب الإجماع..

أسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسرّ والعلن، إنه وليّ ذلك والقادر عليه. سبحانك اللهمّ وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٢٣)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه، وجعل الجنة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين.
كنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند فصل التعارض، ووقفنا مع حالات التعارض الأربع. ونقف في هذه المرة إن شاء الله مع فصل الإجماع.
قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله: "وأما الإجماع، فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة، فلا يعتبر وفاق العوام لهم". ونعني بالعلماء = الفقهاء، فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم. ونعني بالحادثة = الحادثة الشرعية، لأنها محل نظر الفقهاء بخلاف اللغوية مثلًا فإنما يُجمع فيها علماء اللغة.
شرع المُصنف رحمه الله في تعريف الإجماع الاصطلاحي على عادة أصحاب هذه المختصرات، فالمختصرات التي تكون مثل الورقات إنما يُشرع فيها في التعاريف الاصطلاحية مباشرة.
والإجماع في اللغة يُطلق على معنيين؛ يطلق على الاتفاق، كما تقول مثلًا: أجمع الناس على كذا، أو أجمعت الجماعة على كذا = أي اتفق الناس على كذا. ويُطلق كذلك على تصميم العزم، يُقال مثلًا: أجمع فلانٌ رأيه على كذا إذا صمّم عزمه عليه، كما قال ربنا سبحانه:{ فأجمعوا أمركم وشركائكم }. إذن فالإجماع في اللغة يُطلق على هذين المعنيين = الاتفاق وتصميم العزم.

أما الإجماع في الاصطلاح، فقد عرّفه المصنف رحمه الله بقوله: "وأما الإجماع، فهو اتفاق علماء أهل العصر على الحادثة" أي على حكم الحادثة، كما قال الشارح المُحقق الجلال المحليُّ رحمه الله.

"اتفاق علماء أهل العصر". الاتفاق أي الاشتراك في اعتقاد الحكم، فإذا اشتركوا جميعًا في اعتقاد حكم معين من أحكام الشارع، يُسمّى ذلك إجماعًا. ولكن لا يشترط أن يكون اتفاقهم على حكم الشارع في المسألة بالأقوال، قد يكون ذلك بقولهم وقد يكون بفعلهم وقد يكون بتقريرهم وقد يكون بقول البعض وفعل البعض، ونحو ذلك. المراد أن يحصل ثقة بأنهم مشتركون في اعتقاد حكم معين من أحكام الشارع.
قال "هو اتفاق علماء أهل العصر". علماء أهل العصر = أي جميع العلماء في هذا العصر. والمراد بالعلماء هنا = المجتهدون، أي مَن توافرت فيهم شروط الاجتهاد. لماذا زاد المصنف رحمه الله هذا القيد؟ لماذا قال: هو اتفاق علماء أهل العصر؟ لأنه لو لم يزده رحمه الله للزم من ذلك ألا ينعقد إجماع أبدًا. لو قال المصنف رحمه الله: وأما الإجماع فهو اتفاق العلماء على حكم العصر، لشمل جميع العلماء في أي زمان، وهذا يلزم منه ألا ينعقد إجماعٌ إلى آخر الزمان، إذ لم يتحقق اتفاق جميع المجتهدين أبدًا. إذن، زاد المصنف رحمه الله قوله " أهل العصر" للهروب من هذا اللازم الممنوع، فإذا أجمع أهل عصر معين على حكم شرعي معين، كان ذلك حجة على مَن بعده. لا يخفى كذلك أن المراد بعلماء أهل العصر: أي من كانوا من أمة رسول الله ، إذ الإجماع المعتبر حجة إنما هو إجماع علماء أمة رسول الله لأن الأدلة الشرعية التي انتهضت لحجية الإجماع إنما جعلت إجماع هذه الأمة فحسب محكومًا عليه بالحجية، أما غيره من الإجماعات في الأمم السابقة فلا حجة فيه. فقوله "اتفاق علماء العصر" أي اتفاق علماء العصر من أمة رسول الله ومن ثم فاتفاق علماء الشرائع السابقة ليس دليلًا معتبرًا، وحجية الإجماع من خصائص هذه الأمة الميمونة المباركة، وعصمتها في مجموعها من خصائصها، فإن هذه الأمة معصومة في مجموعها. ومعنى معصومة في مجموعها = أي لا تجمع الأمة على ضلالة أبدًا، فقد يسري بعض أفراد الأمة بطريق الضلال، لكن الأمة في مجموعها معصومة من الضلال والخطأ.

قال: "وأما الإجماع فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة" أي على حكم حادثة شرعية معينة. ثم فرّع على ذلك فقال "فلا يعتبر وثاق العوام لهم". إذا قلنا هو اتفاق علماء أهل العصر فهذا يُخرج اتفاق العوام، فلو اتفق العوام جميعًا على حكم معين فإنه لا اعتبار بميثاقهم ولا اعتبار بخلافهم، وإنما المعتبر في الإجماع هم أهل الاجتهاد.
قال "فلا يعتبر ميثاق العوام لهم" هذه الفاء هي الفاء التفريعية.

قال "ونعني بالعلماء = الفقهاء، فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم"، أي ومرادنا بالعلماء في قولنا فهو اتفاق علماء أهل العصر إنما هم الفقهاء، أي من توافرت فيهم شروط الاجتهاد. فلا يعتبر موافقة الأصوليين: أي ممن اقتصروا على أصول الفقه، فإن الاقتصار على العلم بأصول الفقه لا يعني أن فلانًا مجتهد لأن العلم بقواعد أصول الفقه إنما هو علم بالقواعد المجردة، والاجتهاد أمر زائد على العلم بالقواعد المجردة، فالاجتهاد مَلكة تنشأ في النفس بعد دُربة طويلة في الفروع الفقهية، وهي لا تنشأ إلا بعد زمان طويل. فمجرد المعرفة بالقواعد التي تحكم النظر في النصوص الشرعية لا تعني أن هذا الشخص مجتهد، وإنما لا بد أن تتوافر فيه هذه الملكة. وهذه الملكة لا تنشأ في ذهنه إلا بعد دُربة طويلة من النظر في النصوص الشرعية.

قال "ونعني بالعلماء = الفقهاء، فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم"، إنما نعني في قولنا في تعريف الإجماع = اتفاق علماء العصر الفقهاء ولا نعني غيرهم، فخرج بذلك المحدث الذي لا يدري إلا الحديث، والأصولي، واللغوي، ونحو ذلك.
قال "ونعني بالحادثة = الحادثة الشرعية لأنها محل نظر الفقهاء، بخلاف اللغوية مثلًا فإنما يُجمعُ فيها علماء اللغة". ونعني بالحادثة: أي ونعني بقولنا على الحادثة، أي ونعني بالحادثة في تعريف الإجماع، الحادثة الشرعية: أي الحادثة المنسوبة إلى الشرع التي يُطلب معرفة حكمها من الشرع.
قال "لأنها محل نظر الفقهاء". أي لأن الحادثة الشرعية هي محل نظر الفقهاء، بخلاف اللغوية مثلًا فإنما يُجمع فيها علماء اللغة، فقولنا "

الحادثة" إنما نعني به الشرعية، وإذا كنا نعني الشرعية، فتخرج الحادثة الطبية والحادثة الدينية غير الشرعية. قد تكون الحادثة حادثة دينية ولكنها غير شرعية؛ الحادثة الدينية التي تدرَك بالحس كأحوال الصحابة الكرام، فهذه لا تدخل معنا في تعريف الإجماع.
ثم شرع المصنف رحمه الله في بيان حجية الإجماع، فقال رحمه الله "وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله "لا تجتمع أمتي على ضلالة" رواه الترمذي وغيره. والشرع ورد بعصمة هذه الأمة لهذا الحديث ونحوه.
الإجماع حجة عند جمهور الأصوليين، أو إن شئت فقل: عند مَن يُعتبر قوله. ولم يخالف في ذلك إلا النَّظام ابن يسار المعتزلي وقوله شاذ مردود. وجمهور الأصوليين على أن الإجماع حجة، واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة؛ أما القرآن، فاستدلوا بقول الله عز وجل:﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾. هذه الآية استدل بها الإمام الشافعي رحمه الله على حجية الإجماع، إذ لو لم يكن اتباع سبيل غير المؤمنين معصية، لما كان لهذا القيد في الآية معنى، وتعالى الله عز وجل أن يوجد في كلامه ما لا معنى له. قال ربنا سبحانه:﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ثم رتب عقابًا على ذلك فقال:﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾. فهذه الآية توجب اتباع سبيل المؤمنين وتُحرِّم مخالفته.

كذلك استدلوا بالسنة، وهو قول النبي " لا تجتمع أمتي على ضلالة ". هذا الحديث وإن كانت قد جاءت له طرق كثيرة، إلا أنها جميعًا لا تخلو من مقال، بَيْد أن الحديث بمجموعها يكون محتملًا للتحسين.
قال رحمه الله "وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها". أي اختصت هذه الأمة بأن إجماعها حجة دون غيرها من الأمم لأن الأدلة إنما ذكرت إجماعها دون إجماع غيرها. قال "لقوله "، أي دليل هذا الحكم، أي اختصاص حجية الإجماع بهذه الأمة "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، لا تجتمع أمتي على باطل أو على خطأ. رواه الترمذي وغيره.

"والشرع ورد بعصمة هذه الأمة بهذا الحديث ونحوه". والشرع ورد بعصمة هذه الأمة: أي إنما جاءت الأدلة بعصمة هذه الأمة دون غيرها، ولكن يُنتبه إلى أن المراد بالعصمة هنا = العصمة بالمجموع لا عصمة الأفراد، فالأفراد ليسوا معصومين: أي ليسوا معصومين من الخطأ، أما الأمة في مجموعها فإنها معصومة من الخطأ، أي لا يُتصوَّر أن تُجمع الأمة على خطأ.
ثم قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله "والإجماع حجة على العصر الثاني ومن بعده، وفي أي عصر كان من الصحابة ومن بعدهم". بعد ما ذكر المصنف رحمه الله حجية الإجماع، شرع في تقييد هذه الحجية. فهل الإجماع حجة في كل عصر؟ قال رحمه الله "والإجماع حجة على العصر الثاني" أي الإجماع حجة على الزمان الثاني = الزمان الذي عقب انعقاد الإجماع.

قال "والإجماع حجة على العصر الثاني ومن بعده". أي وما جاء بعد العصر الثاني إلى آخر الزمان، فقد أجمع العلماء على وجوب الصلاة وحرمة الزنا وحرمة الربا، فهذا الإجماع حجة على العصر الثاني: أي حجة على العصر الذي تلا انعقاد الإجماع، ثم هو حجة إلى آخر الزمان. ومعنى قولنا إنه حجة أي يجب الأخذ به ويحرم مخالفته على المجتهدين والمقلدين على حد سواء لأن الأدلة قد أثبتت حجيته.
قال "والإجماع حجية على العصر الثاني ومن بعده، وفي أي عصر كان؛ من الصحابة ومن بعدهم". أي لا تختص حجية الإجماع بجيل الصحابة الكرام، وإنما حجية الإجماع عامة في كل الأجيال، وهذا إشارة إلى خلاف عند الأصوليين؛ هل الإجماع الذي يُحكم عليه بأنه حجة مُلزمة، وإجماع الصحابة فحسب أو إجماع المجتهدين في أي عصر من العصور؟ فاختار الجويني رحمه الله وجمهور الأصوليين أن الإجماع لا تختص حجيته بزمان الصحابة الكرام، وإنما حجيته تتعلق بجميع من تحققت فيهم شروط الاجتهاد في أي عصر من العصور. وهنا خلاف مشهور بين جمهور الأصوليين وداود الظاهري، فداود الظاهري يرى أن الإجماع الذي يُحكم عليه بأنه حجة ملزمة إنما هو إجماع الصحابة فحسب، أما إجماع من بعدهم فلا ينضبط. واحتُجَّ لداود بأن مَن بعد الصحابة الكرام كانوا علماء متفرقين في الأمصار، وهذا التفرق يحول دون ضبط أقوالهم، ولكن نوقش داود من وجهين: الوجه الأول أن تفرق العلماء في الأمصار لا يضر أو لا يؤثر في حجية الإجماع لأن الذي يعنينا من العلماء المتفرقين في الأمصار إنما هو عدد قليل جدًا، فالذي يعنينا هو عدد قليل من العلماء وهم الذين تحققت فيهم شروط الاجتهاد، وهي شروط عسيرة لا تتحقق إلا في أفراد من الناس. الوجه الثاني في مناقشته، أن هذا الذي أورده على الإجماع بعد عصر الصحابة الكرام يرد على عصر الصحابة، فإن الصحابة بعد رسول الله كذلك قد تفرقوا في الأمصار. فإن كان التفرق في الأمصار هادم لحجية الإجماع فيمن بعدهم، فكذلك يرد عليهم لاتفاق العلم، ومن ثم فالذي عليه جمهور الأصوليين أن الإجماع في أي عصر حجة، ولا يشترط في ذلك أن يكون إجماع الصحابة الكرام، بل متى انعقد الإجماع في أي عصر من العصور، كان هذا الإجماع حجة.
ثم قال المصنف رحمه الله "ولا يشترط في حجيتهم انقراض العصر بأن يموت أهله على الصحيح لسكوت أدلة الحجية عنه، وقيل يشترط لجواز أن يطرأ على بعضهم ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه. وأُجيبَ بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه". هنا مسألة جديدة؛ هل يشترط في حجية الإجماع، أي في كون الإجماع حجة على أهل العصر ومن بعدهم، هل يشترط انقراض العصر؟ أي أن يموت أهل الإجماع؟ وهذا فسره الشارح المحقق رحمه الله، قال "بأن يموت أهله"، هذه الباء هي الباء التصويرية، أي بأن يموت أهل الإجماع. هل يشترط انقراض العصر أو لا يشترط ذلك؟ الذي عليه الجويني رحمه الله وجمهور الأصوليين أنه لا يشترط في حجية الإجماع انقراض العصر. فمتى اتفق المجتهدون على حكم معين، كان هذا الحكم حجة. قد يجتمع المجتهدون مثلًا ثم يصرّح كل منهم بقوله فتكون الأقوال متفقة على حكم معين، فبمجرد وقوع هذا الاتفاق تحصل الحجية. هذا الذي قاله جمهور الأصوليين والجويني رحمه الله، ولكن ذهب بعض أصحابنا كابن فُورَك رحمه الله والإمام أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه إلى أنه يشترط في حجية

الإجماع انقراض العصر.
قال المصنف والشارح رحمه الله "ولا يشترط في حجيتهم انقراض العصر بأن يموت أهله على الصحيح". قوله "على الصحيح" ترجع إلى قوله "ولا يشترط"، أي ولا يشترط ذلك على الصحيح. أما قوله "بأن يموت أهله" هذا التصوير لانقراض العصر، أو بيان لمعنى انقراض العصر.
قال "ولا يشترط في حجيتهم انقراض العصر بأن يموت أهله على الصحيح". لِمَ لَمْ نقل يشترط انقراض العصر؟ ما الذي جعل جمهور الأصوليين يقولون بأن انقراض العصر غير مشترط في حجية الإجماع؟ قال الشارح المحقق رحمه الله: لسكوت أدلة الحجية عنه، أي حينما نظر الأصوليون في أدلة حجية الإجماع لم يجدوا في هذه الأدلة اشتراطًا لانقراض العصر، فإذا لم تشترط الأدلة ذلك، لم يشترط انقراض العصر.

ثم ذكر الشارح رحمه الله القول الثاني فقال "وقيل"، يشير إلى تضعيف هذا القول. قال "وقيل: يشترط، لجواز أن يطرأ على بعضهم فيخالف اجتهاده فيرجع عنه". أي وجهة من قال يشترط انقراض العصر أنه يجوز أن يطرأ على ذهن بعض المجتهدين ما يجعله يغير اجتهاده في المسألة، ومن ثمّ يرجع عن القول الذي قاله. قال "وأُجيبَ" أي وأُجيبَ عن هذا الدليل بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه. وهذا الذي ذكره الشارح رحمه الله فيه إشكال. لكن ما معنى قول الشارح "وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه"؟ أُجيبَ عن دليل الخصم = القول المقابل بأن هذا المجتهد لا يجوز له إذ انعقد الإجماع أن يرجع عن القول الذي قال به لأن انعقاد الإجماع على قول معين واستقرار هذا الإجماع دالٌ على أن هذا الحكم صواب قطعًا، وإذا كان صوابًا قطعًا فإنه لا يجوز له الرجوع عنه، لكن هذا الذي استدل به الشارح رحمه الله فيه إشكال؛ وهو أنه استدلال بمحل النزاع. قال "وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه".
طيب المخالف يخالفك أصلًا في هذا، فيقول يشترط انقراض العصر ويجوز للمجتهد أن يرجع عن القول الذي قاله، ومن ثم فقول الشارح رحمه الله الجواز. وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه لإجماعهم عليه فيه إشكال لأنه استدلال بمحل النزاع.

ثم قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله "فإن قلنا إن انقراض العصر شرط يعتبر في انعقاد الإجماع قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، ولهم على هذا القول أن يرجعوا عن ذلك الحكم الذي أدي اجتهادهم إليه". هذا تفريع من المصنف رحمه الله تعالى على المسألة السابقة، وهي مسألة: هل يشترط في حجية الإجماع انقراض العصر أو لا يشترط؟ قال "فإن قلنا إن انقراض العصر شرط، أي إن قلنا بالقول المقابل المُضعَّف الذي يخالف ما عليه جمهور الأصوليين، وهو أن انقراض العصر شرط، فإنه يترتب على ذلك أمران: الأمر الأول أنه يعتبر قول من وُلِد في حياهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، أي يعتبر قول التابعي الذي ولد في حياة الصحابة، هذا بحسب الأصالة، طبعًا نحن نقول التابعي والصحابة هذا على سبيل التمثيل، لكن يُستصحب معنا في جميع عصور الاجتهاد، لكن المسألة قد تعنون بذلك في كتب الأصول.
قال "يعتبر انعقاد الإجماع قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد". يعتبر في انعقاد الإجماع، أي يعتبر في استمرار الإجماع، لأن الإجماع أصله منعقد بمجرد الاتفاق، وهل يستمر أو لا؟ هنا ينشأ الخلاف. قال "فإن قلنا إن انقراض العصر شرط معتبر في انعقاد الإجماع قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد". هذا هو الأمر الأول الذي يترتب على القول باشتراط انقراض العصر في حجية الإجماع، أنه يعتبر قول من ولد في حياتهم أي من ولد في حياة المجمعين وصار من أهل الاجتهاد لأنه إذا صار من أهل الاجتهاد فقد صار داخلًا في عموم الأدلة التي تجعل عصمة الأمة إنما هي في مجموعها، وإذا دخل فيها فلا يتم الإجماع إلا باتفاق جميع من يتوافر فيه شروط الاجتهاد، ومن ثم، إذا خالف لم ينعقد الإجماع. هذا هو الأمر الأول الذي يترتب على قولنا "يشترط انقراض العصر". طبعًا المصنف يُفرّع على القول الضعيف عنده، وهذه عادة بعض المصنفين أن يفرعوا على الضعيف.
قال رحمه الله – يذكر الأمر الثاني – "ولهم على هذا القول أن يرجعوا عن ذلك الحكم الذي أدى اجتهادهم إليه". ولهم: أي وللمجمعين أن يرجعوا عن هذا القول. المجمعون هنا تشمل المجمعون الأوائل الذي كان بهم أصل الإجماع ومن ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد. ولهم: أي وللمجمعين. ولهم على هذ القول: أي على القول باشتراط انقراض العصر أن يرجعوا عن ذلك الحكم الذي انعقد الإجماع عليه الذي أدى اجتهادهم إليه.

طبعًا المصنف رحمه الله تعريفه السابق ومسائله هذه تدل على أنه لا يُشترط في المجمعين أن يكونوا بالغين لعدم التواتر لأن الأدلة التي أثبتت حجية الإجماع ساكتة عن ذلك، فلم نجد في الأدلة اشتراطًا لعدد التواتر خلافًا لبعض الأصوليين. وقد ذكره المصنف أيضًا في بعض كتبه؛ ذكر أنه يشترط أن يكون المجمعون بالغين لعدد التواتر، وهذا مبني على أن حجية الإجماع ثابتة عقلًا أو ثابتة سمعًا، فمن قال إنها ثابتة بالعقل اشترط فيها حد التواتر، ومن قال إنها ثابتة بالسمع – أي بخبر الشارع – لم يشترط حد التواتر.

ثم شرع المصنف رحمه الله في بيان ما ينعقد به الإجماع. كيف ينعقد الإجماع؟ بعد أن ذكر تعريف الإجماع وبيّن حجيته وذكر بعض شروطه، شرع في بيان ما ينعقد به الإجماع فقال رحمه الله "والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه، فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم كما تقدم وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقين عليه، ويسمى ذلك بالإجماع السكوتي". شرع المصنف رحمه الله في بيان ما ينعقد به الإجماع، فقال رحمه الله "والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم" أي والإجماع يتحقق بقولهم وبفعلهم، أي باشتراكهم في القول وباشتراكهم في الفعل. قال "كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه" كأن يقولوا هذا تصوير للإجماع المنعقد بالقول، كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه أو يفعلوا شيئًا معينًا، فيدل قولهم هذا أو فعلهم هذا على أنه جائز.
قال "فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم كما تقدم"، وقلنا إن المراد بالعصمة هنا = عصمة المجموع لا عصمة الأفراد، فلا فرد معصوم في الأمة إلا رسول الله ، وإنما المراد بالعصمة هنا = العصمة الاجتماعية، لا عصمة الأفراد. قال "والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه فيدل فعلهم له على جوازه، لعصمتهم كما تقدم، وبقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت

الباقين عليه"، أي ويتحقق الإجماع كذلك بقول البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك وسكوت الباقين عليه، ويسمى إجماعًا سكوتيًا. والإجماع السكوتي أدنى من الإجماع القولي وفيه خلاف كبير عند الأصوليين يكاد يصل إلى تسعة أقوال. عندنا في الإجماع السكوتي تسعة أقوال؛ الذي عليه أكثر أصحابنا أن الإجماع السكوتي حجة ويسمى إجماع، لأن ثمّ خلاف في قضيتين: هل هو حجة أو لا؟ وهل يسمى إجماعًا أو لا؟ الذين قالوا بأن الإجماع السكوتي حجة، اختلفوا في تسميته إجماعًا من عدمه، واختلفوا كذلك في اشتراط انقراض العصر فيه. أما اشتراط انقراض العصر في الإجماع السكوتي، فذهب جماعة من أصحابنا إلى اشتراط انقراض العصر فيه، كالإمام المحقق الشيخ أبي إسحق الشيرازي رحمه الله، وجعله في اللمع المذهب؛ قال "المذهب أنه حجة وإجماع بعد انقراض العصر" ونقله ابن فورك عن أكثر أصحابنا، وهو قول أبي تمام البصري من المالكية، وقال به أيضًا أكثر الحنابلة. وذهب جماعة من القائلين بأن الإجماع السكوتي حجة إلى أنه لا يشترط انقراض العصر، وهذا قول أكثر المالكية، وكذا قال به بعض أصحابنا كابن السمعاني وغيره.

إذن القائلون بأن الإجماع السكوتي حجة، اختلفوا في قضيتين؛ في اشتراط انقراض العصر، وقد سردناها، ثم اختلفوا كذلك في تسميته إجماعًا. أكثر القائلين بأنه حجة قد سموه إجماعًا، ولكن ذهب الإمام الصيرفي رحمه الله وأبو هاشم الجبائي إلى أنه لا يسمى إجماعًا، يعني هم مقرون بأنه حجة لكنهم لا يرضون بأن يسمى إجماعا. إذن عندي خلاف في الإجماع السكوتي كبير جدًا على تسعة أقوال، الذين قالوا بحجيته اختلفوا في مسألتين: في تسميته إجماعًا، وفي اشتراط انقراض العصر فيه. أما اشتراط انقراض العصر، فذهب الشيخ أبو إسحق وأكثر الشافعية وأكثر الحنابلة إلى أنه مشترط فيه، وذهب أكثر المالكية وبعض الشافعية إلى أنه لا يشترط. وأما تسميته إجماعًا، فأكثر القائلين بأنه حجة قد سموه إجماعًا.

ثم شرع المصنف رحمه الله في مسألة جديدة، وهذه المسألة الجديدة تختلط بالتي قبلها (وهي مسألة الإجماع السكوتي التي وقفنا معها)، أما المسألة الجديدة فهي قول الصحابي، ذلك أن قول الصحابي قد ينتشر بين الصحابة الكرام فيسكتوا عنه، فيظن بعض الناس أن هذه الصورة داخلة في الخلاف في حجية قول الصحابي، وهذا خطأ، وإنما الذي يدخل في الخلاف إنما هو قول الصحابي الذي لم ينتشر. هذا الذي يرد فيه الخلاف الأصولي المشهور، لكن قول الصحابي إذا انتشر ولم يُعلم له مخالِف، فإنه في هذه الحالة يكون إجماعًا سكوتيًا. وبهذا تعلم أن قول الصحابي له صورتان: إما أن ينتشر أو ألا ينتشر. فإن لم ينتشر، فهو رأي صحابي يخضع للخلاف المشهور عند الأصوليين (هل هو حجة أو لا؟)، وأما إذا كان قول الصحابي انتشر بين الصحابة ولم يعلم له مخالف، ففي هذه الحالة يسمى إجماعًا سكوتيا. فماذا لو انتشر بين الصحابة وعُلِم له مخالف؟ في هذا نقول إن قول الصحابي ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقًا. وبهذا تعلم أن عندنا صورتان، والصورة الثانية تنقسم إلى حالتين: قول الصحابي إذا لم ينتشر، فهو رأي مُختلَفٌ في حجيته عند الأصوليين على ما سنقول الآن إن شاء الله، وأما إذا انتشر قول الصحابي بين الصحابي فله حالتان: إما أن ينتشر ولا يعلم له مخالف، فهذا إجماع سكوتي، أو أن ينتشر ويعلم له مخالف، وفي هذه الحالة لا يكون حجة باتفاق لأن قول الصحابي ليس حجة على صحابي مثله باتفاق. وبهذا فإننا انتهينا من مسألة الإجماع السكوتي. كذلك قول الصحابي، فهي المسألة الأخيرة في هذا الباب.
قال "وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره على القول الجديد، وفي القديم حجة لحديث (أصحابي كالنجوم، فبأيهم اقتديتم، اهتديتم)، وأُجيبَ بضعفه". هذه المسألة يُحرّر فيها محل النزاع على نحو ما قلنا = إن الخلاف في قول الصحابي إنما هو متعلق بما إذا كان قول الصحابي لا يُعلم له مخالف من الصحابة مع عدم انتشاره، فإن انتشر ولم يعلم له مخالف فهذا إجماع سكوتي، وإن لم ينتشر وعلم له مخالف فهذا ليس بحجة اتفاقًا. إذن ما هي الصورة التي فيها الخلاف؟ هي إن لم ينتشر ولم يعلم له مخالف. هذا هو قول الصحابي الذي دب فيه الخلاف عند الأصوليين، والمشهور في كتب أصحابنا أن يقولوا: إن الجديد من مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه أن قول الصحابي ليس بحجة، والقديم أن قول الصحابي حجة، ولكن هذا يحتاج إلى تحرير، فإن الشافعي رضي الله تعالى عنه قد اختُلِف عليه في هذه المسألة على ثلاثة أقوال: فذهب في بعض تصانيفه إلى أن قول الصحابي حجة مقدمة على القياس، وهذا نص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه في الرسالة القديمة، وأنتم تعلمون أن الرسالة القديمة مفقودة من بين أيدينا، ولكن النصوص التي ذكرت في الرسالة القديمة في هذا الصدد قد نقلها بعض أكابر العلماء كالزركشي وغيره. وقد نصّ الشافعي رضي الله تعالى عنه في الرسالة القديمة على حجية قول الصحابي، قال "وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استُدرك به علم واستُنبِطَ به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا لأنفسنا... إلى آخر ما قال الشافعي رضي الله تعالى عنه. وكذلك نصّ الشافعي على حجية قول الصحابي في الجديد وهذا ليس مشهورًا في كتب الأصول عند أصحابنا وإن ذكره بعض أكابر الأصحاب، نص في كتاب " اختلاف مالك" على حجية قول الصحابي.

القول الثاني الذي جاء عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أن قول الصحابي حجة بشرط انضمام قياس إليه. وهذا نص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه في الرسالة الجديدة.

القول الثالث الذي جاء عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه ليس بحجة مطلقًا، يعني ليس بحجة في نفسه. فماذا لو انضم إليه قياس؟ في هذه الحالة تكون الحجة في القياس دون قول الصحابي، وهذا هو المشهور بين أصحابنا أنه الجديد. وهو قول جمهور الأصوليين.

قال رحمه الله "وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره، على القول الجديد"، هذا الذي جرى عليه المصنف رحمه الله هو المشهور عند أصحابنا.

قال "وفي القديم حجة، لحديث (أصحابي كالنجوم، فبأيهم اقتديتم اهتديتم)، قال "وأُجيبَ بضعفه" هذا الحديث، حديث ضعيف جدًا،

والمسألة طويلة الذيل ولكن هذا الذي يناسب مقام الورقات: أن نحرر آراء الأئمة.
نشرع في اللقاء القادم إن شاء الله في باب الأخبار. أسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل والسر والعلن، إنه وليّ ذلك والقادر عليه. سبحانك اللهم وبحمد، أشهد ألا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك

==

الدرس (٢٤)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمهُ اللهُ وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومهِ في الدارين، وكنا قد أتممنا في اللقاء الماضي بابَ الإجماع، ونشرح في هذا اللقاء بإذن اللهِ في باب الأخبار.
قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله: "وأما الأخبار فالخبرُ ما يدخلهُ الصدق والكذب لاحتماله لهما من حيث إنه خبر، كقولك قام زيد، يحتمل أن يكون صدقا وأن يكون كذبا، وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمرٍ خارجيّ، لا لذاته، فالأوّل كخبر الله، والثاني كقولكَ الضدّان يجتمعان".

الخبرُ عندَ الأصوليين: ما يحتملُ الصدقَ والكذب. ويُقابله الإنشاء، فلو قلت لك مثلا: هل قام زيد؟ فهذه الجملة لا تحتملُ في نفسها صدقًا ولا كذبا، أما الخبرُ فهو الذي يحتمل الصدق والكذب، يرد عليه الصدق والكذب، لو قلت لك "جاء زيد" أو "قام عمرو"، فهذا يحتمل الصدق والكذب، ولكن احتماله للصدق والكذب من حيث إنه خبر. وقد يقطعُ السامع للخبر بصدقه، وقد يقطع بكذبه، ولكن قطعه بالصدق أو بالكذب إنما هو لأمرٍ خارجيّ، لكن الخبر من حيث إنه خبر، فإنه لا يقطع بصدقه، ولا يقطع بكذبه، وإنما الخبر من حيث إنه خبر، محتملٌ للصدق والكذب، قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمرٍ خارجيّ، كما يقطع بصدق خبر الله عز وجل، وكما يُقطع بكذب قول القائل: "الضدّان يجتمعان"، فالقطع بالصدق أو الكذب هنا ليسَ راجعا إلى ذاته، وإنما راجع إلى أمرٍ خارجيّ، وهذا ما قاله المحقق الشارح المحليُّ رحمه الله في قوله: "وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمرٍ خارجي". أي أن الخبر من حيث إنه خبر، لا يقطع بصدقه ولا يقطع بكذبه، وإنما هو محتمل للصدق والكذب، لكن قد يُقطع بالصّدق أو يقطع بالكذب لأمرٍ خارجيّ، والخبر الذي يعنينا في الشريعة إنما هو خبر الشارع، فمحل بحثنا في هذا الفصل ليس في جميع الأخبار وإنما في خبر الشارع، نقف مع تقاسيمه وأحكامه.

قال المصنف والشارح عليه رحمة الله: "والخبرُ ينقسمُ إلى آحادٍ ومتواتر". طبعا هذا تقسيم للخبر بشكل عام، وليس مختصا بالشريعةِ وحدها، ولكن الأحكام التي تعنينا كمتشرّعة، إنما هي الأحكام الشرعيّة، لأننا إنما نناقش أخبار الشريعة، كل خبرٍ من الاخبار سواء أكان متعلقا بالشريعة أم غير متعلق، ينقسم إلى آحاد ومتواتر، فلو أخبرك فردٌ واحد أن زيدًا قدم بالأمس، فهذا يسمّى خبرَ آحاد، ولو أخبرك خمسون فردا أن زيدا قدم بالأمس، فهذا نسميه متواترا.

المتواترُ: هو ما رواه جماعةٌ عن جماعة عن جماعة تحيل العادةُ تواطئهم على الكذب. طبعا أنا أقول لك جماعة عن جماعة عن جماعة على سبيل القيد لا التمثيل، يعني المتواتر ما رواه جماعة تحيلُ العادةُ تواطئهم على الكذب، فلو أنك رأيت مثلا جمعا كثيرا من الناس خرج من صلاة الجمعة، ثم أخبرك عدد كبير منهم أن خطيب الجمعة قد سبّ السلطان، يقع في نفسك يقينٌ بصدق هذا الخبر، لأنه يستحيل أن يتفق هذا الجمع الغفير على الكذب، وكذا يستحيل أن يتفق هذا الجمع الغفير على الخطأ، فهذا يسمّى خبرًا متواترًا، أي: رواه جماعةٌ تحيل العادة تواطئهم على الكذب.

أما الآحاد فهو ما دون المتواتر، خرج رجلان من المسجد مثلا فأخبروك بأن الخطيب خطيب الجمعة قد سب السلطان، في هذه الحالة تقول: لا يحصل في نفسي يقين بهذا الخبر، لأنه يحتملُ الخطأ، ويحتمل الكذب، يحتمل أن أحدهما كاذب، أو يحتمل أن الرجلين كاذبان، ويحتمل أنهما واهمان، ولذلك فخبر الآحاد يفيد الظن، أما المتواتر فإنه يفيد اليقين. نقرأ كلام المصنف والشارح عليهما رحمة الله، ثم نقف مع ما يتعلق بمسألة الآحاد والمتواتر في الشريعة.

قال: "والخبر ينقسم إلى آحاد ومتواتر، فالمتواتر ما يوجب العلم، وهو أن يروي جماعةٌ لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم". لماذا لا يقع التواطؤ على الكذب لمثلهم؟ لكثرتهم، وأن العادة تحيل أن يتفقوا على الكذب، بعد الأصوليين يمثل فيقول لكثرتهم واختلاف بلادهم ونحو ذلك.

قال: "لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبَر عنه". يعني لا بدّ أن يكون التواترُ موجودًا في كل طبقات السّند، ما معنى ذلك؟ لو أننا خرج من المسجد عندنا خمسون شخصًا، وحدّث الخمسون بأن الخطيب قد سبّ السلطان، هم حدّثوا بما سمعوا، فالسند هنا له طبقةٌ واحدة، طبقة هؤلاء الذين يحدّثون، طيب ماذا لو حدّثني خمسون شخصًا، عن خمسين شخصًا، عن خمسين شخصا، أن الخطيب قد سب السلطان، هذا أيضا يسمى خبرا متواترا، ولكن الخبر المتواتر هنا قد نقله جماعة عن جماعة عن جماعة، هل يجوز لي أن أحكم بالتواتر في هذه الحالة؟ نعم يجوز لي، ولكن بقيد، أن يكون التواتر موجودا في كل طبقات السند، وهذا الذي يكون في الأحاديث، أي نحن إنما تصل إلينا الأحاديث بالأسانيد التي لها طبقات متعددة، فقد يأتينا الحديث من طريق واحد يرويه راوٍ عن آخر عن ثالث عن رابع عن خامس إلى أن نصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، في هذه الحالة نجد أن الخبر إنما رواه فرد عن فرد عن فرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففي هذه الحالة نسميه خبرَ آحاد، لم نسميه خبر آحاد؟ لأنه رواه فردٌ عن

فرد عن فرد، لم يروه جماعة كثر عن جماعة كثر، أما المتواتر فهو أن يروي الحديث عن رسول الله جماعة عن جماعة عن جماعةٍ تفيد العادة تواطئهم على الكذب، يقع في كل طبقة من طبقات الإسناد عدد كبير من الرواة، كأن يروي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسون صحابيا، ثم يحدث به عنهم خمسون تابعيا، ثم يحدث به عنهم خمسون من أتباع التابعين، ثم يحدث به عنهم خمسون ممن بعدهم وهكذا، ففي هذه الحالة يسمّى ذلك خبرًا متواترًا، خبرٌ متواتر أي رواه جماعة عن جماعة عن جماعة تحيل العادة تواطئهم على الكذب، ولكن يشترط عندنا أن يوجد التواتر، أي أن يوجد هذا العدد الكبير في كل طبقة من طبقات السند، فلو نقص التواتر في طبقة من طبقات السند في هذه الحالة لا يحكم على الخبر بأنه متواتر، ولو كان بعض طبقات السند آحاد، وبعض طبقات السند متواتر، لا يحكم عليه بأنه متواتر، فلا يحكم عليه بالتواتر إلا إذا وجد التواتر في كلّ طبقة من طبقات السند، فلو روى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحابي واحد، ثم رواه عن هذا الصحابي خمسين تابعيا، ثم رواه عن الخمسين تابعي خمسون من أتباع التابعين، وهكذا، لا نحكم عليه بالتواتر، لأنه يشترط في التواتر أن يكون موجودا في كل طبقات السند، ولو سقط التواتر في طبقة من طبقات السند فإنه لا يحكم على هذا الحديث حينئذ بالتواتر، أو لا يحكم على هذا الخبر عامة بالتواتر. إذن عندي قيد مهم في الحكم على خبر معين بالتواتر، وهو أن يوجد العدد الكثير في كل طبقةٍ من طبقات الإسناد، فلو نقص هذا العدد في طبقة من طبقات الإسناد فإنه لا يحكم عليه بالتواتر.

كذلك يشترط أن يكون إخبارهم عن مشاهدةٍ أو سماع، يشترط لكي يكون الخبر المتواتر مفيدا لليقين عند سامعه، أن يكون المُخبرون قد أخبروا عن مشاهدةٍ أو سماع، لا عن اجتهاد، كيف ذلك؟ يعني أن يكون المخبرون قد نقلوا شيئا بالمشاهدة أو السماع، خرج الخمسون رجلا فقالوا: إننا سمعنا الخطيب قد سب السلطان، أو روى خمسون من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، مثلا، فلا بد أن يُخبروا عن مشاهدة أوسماع، لكن لو أخبروا عن اجتهاد، يعني لو اتفق خمسون رجلا على حكم اجتهادي معين، هل يكون ذلك موجبا لحصول اليقين بهذا الحكم؟ لا يكون ذلك موجبا لحصول اليقين بهذا الحكم، لأنهم لا يخبرون عن مشاهدة أو سماع، وقد يتفق العدد الغفير على حكمٍ اجتهاديّ معيّن ولا يفيد ذلك اليقين، وقد يكون ذلك الحكم خطأ ولا إشكال في ذلك، لكنه يستحيل أن يتفق عدد التواتر، أي العدد الذي يحصل به التواتر على خطأ إذا كانوا يخبرون عن مشاهدة أوسماع.

قال: "والخبر ينقسم إلى آحاد متواتر، فالمتواتر ما يوجبُ العلم"، أي ما يوجبُ اليقين، إذا جاءك خبرٌ متواترٌ حصل في نفسك يقينٌ بصدق هذا الخبر، لأنه يستحيل أن يتفق جميع هؤلاء على الخطأ، قال: وهو أن يرويهُ جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم، وهذا قيد معنا أيضا، أنه لا يُتصوّر أن يتوافقوا على الكذب، أو على الخطأ.

قال: "وهكذا إلى أن ينتهي إلى المُخبر عنه"، أي وهكذا إلى أن ينتهي الإسناد إلى المخبَر عنه، فيوجد التواتر في كل طبقات الإسناد، لأنه قد يوجد التواترُ في بعض طبقات الإسناد دون بعضها، فلا نحكم بالتواتر في هذه الحالة وإنما يظل الخبر خبرَ آحاد. مثل حديث إنما الاعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، هذا الحديث قد تواتر بعدَ يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو في طبقة يحيى، ومن قبله، حديث آحاد، فيقال فيه آحاد باعتبار الطبقات الأولى، أم يقال فيه متواتر باعتبار الطبقات المتأخرة؟ يقال فيه آحاد.

قال: "وهكذا إلى أن ينتهيَ إلى المخبَر عنه ويكون في الأصل عن مشاهدة وسماع، لا عن اجتهاد"، أي فيكون في مرتبته الأولى، في طبقة السند الأولى، قوله "في الأصل"، أي في مرتبة الخبر الأولى، يقول مثلا خمسون صحابيا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، طبعا أنا أضرب خمسين لا أن العدد المشترط للتواتر خمسين أنا أضرب هنا على سبيل المثال. يقول خمسون صحابيا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء، يبقى هنا النقل عن مشاهدة أو سماع، لكن المُشترَط المشاهدة والسماع في الطبقة الأولى، يعني في أصل الخبر، لكن بعد ذلك يقولون: سمعت فلانا قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا، يعني مثلا يقول علقمة بن وقاص الليثي سمعت عبد الله بن مسعود يقول كذا وكذا، علقمة لم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه، وإنما ينقل سماع عبد الله بن مسعود، فالمشاهدة والسماع مشترطة في الطبقة الأولى، يعني في أصل الخبر.

قال: "لا عن اجتهاد"، أي اتفاق الجمع الغفير على حكم اجتهادي، لا يكون مؤديا إلى اليقين، قال: "كالإخبار"، هذا تمثيل على المشاهدة أو السماع، قال: "كالإخبار عن مشاهدة مكة أو سماع خبر الله تعالى من النبي صلى الله عليه وسلم، بخلاف الإخبار عن مُجتهدٍ فيه، كإخبار الفلاسفة بقدم العالم"، كالإخبار هذا تمثيل على المشاهدة أو السماع، عن مشاهدة مكة، يعني نحن نعلم يقينا أن ثمة بلدة في الدنيا اسمها مكة، ويحصل عندنا خبر متواتر بذلك، لأنه قد أخبر أناس لا حصر لهم بأن ثمة بلدة اسمها مكة وقد رأوها، فيحصل عندنا يقين بذلك، قال أو سماع خبر الله تعالى من النبي صلى الله عليه وسلم، هذا تمثيل شرعي.

قال "بخلاف الإخبار عن مجتهَدٍ فيه"، أي لا يكون التواتر في المُجتهدِ فيه موجبا لحصول اليقين، فقد يتفق الجمع الغفير على حكم ولا يؤدي ذلك إلى اليقين، إن أدى إلى حق فغالب درجة هذا الحق أن يكون مظنونا، بل قد يكون خطأ وباطلا كما مثل الشارح، قال: "بخلاف الإخبار عن مجتهَدٍ فيه كإخبار الفلاسفة بقدم العالم"، لو أن جميع الفلاسفة قد أخبروا بأن العالم قديم، هل يكون ذلك موجبا لليقين؟ لا يكون ذلك موجبا لليقين بل هو حكم خطأ، العالم محدث وليس بقديم، الحاصل أن التواتر إنما يكون مفيدا للعلم في إخبارٍ عن مشاهدة أو سماع، لا عن اجتهاد.

قال: "والآحاد وهو مقابل المتواتر"، ما قابل المتواتر هو الآحاد، وهذا على تقسيم أكثر الأصوليين، ونحن سنجري على تقسيم الجويني رحمه الله، قال: "والآحاد وهو مقابل المتواتر ، وهو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم لاحتمال الخطأ فيه". الآحاد هو ما سوى

المتواتر، المتواتر يفيد العلم اليقيني لا شك في ذلك، لكن الآحاد غاية أمره أن يكون مفيدا للظن، ولا يكون مفيدا لليقين. قال: وهو الذي يوجب العمل، ولا يوجب العلم، أي لا يوجب اليقين، لاحتمال الخطأ فيه، إذا أخبرنا راوٍ واحد بخبر معين، غالب الظن هو صدق هذا الراوي في خبره وعدم وهمه،لكن احتمال الخطأ وارد أم ليس واردا؟ احتمال الخطأ وارد. ولذلك فرق أهل العلم بين الآحاد والمتواتر فيما يفيده كل منهما، فقالوا الآحاد يفيد الظن، والمتواتر يفيد اليقين.

ولكن هذه القضية قضية ما يفيده خبر واحد، فيها خلاف بين الأصوليّين على ثلاثة أقوال:

من الأصوليين من يرى أن خبر الواحد يفيد اليقين، وهذا القول نصره داود الظاهريّ، وابن حزم الظاهري.
ومن الأصوليين من يرى أن خبر الواحد يفيد الظن، وهذا قول أكثر الأصوليين، هذا قول جمهور الأصوليين.
ومن الأصوليين وهذا هو القول الثالث وهو الوسط بين القولين، أن خبر الواحد يفيد العلم اليقيني، ولكن بشرط أن تحتفّ به قرينةٌ خارجيّةٌ تدلّ على ثبوت الخبر، يفيد العلم اليقيني بشرط هذه القرينةِ التي تحتفّ به، فترتقي بهِ من مرتبةِ الظنّ إلى مرتبة اليقين، وهذا قول جماعةٍ من محققي الأصوليين، كالإمام الجصاص رحمه الله تعالى، والآمديّ، والسبكيّ، والشيرازي، وابن الحاجب وغيرهم.
طيب ما هذه القرائن التي يمكن أن ترتقي بالخبر من مرتبة الظنّ إلى مرتبة اليقين؟ تعرّض لها الحافظ ابن حجر رضي الله تعالى عنه وذكر لها أمثلة، والأصوليون قد ذكروا مسألة القرائن، ولم يتعرضوا له، بل قال الزركشي في البحر المحيط إنهم لم يتعرضوا لضابط القرائن، وكذا قال المازري إنه لا يمكن أن يُشار إليها بعبارةٍ تضبطها، ولكن تعرض الحافظ ابن حجر لبعض أمثلتها، فمثل عليها بكون الخبر مثلا قد أخرجه الشيخان في صحيحيهما، فهذه قرينة تجعل الخبر يرتقي من مرتبة الظن إلى مرتبة اليقين، لجلالة الشيخين وتقدم الشيخين في تمييز الصحيح على غيرهما، وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من كثرة الطرق، كذلك إذا كان الخبر مسلسلا بالأئمة الحفاظ المتقنين، كأن يروي الخبر أحمد بن حنبل عن الشافعي عن مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر إلى آخره.

الحاصل أن عندي ثلاثة أقوال مشهورة: قال دواد الظاهري وابن حزم إن خبر الواحد مفيد لليقين، وقال جمهور الأصوليين إنه مفيد للظن، وقال جماعة من محققي الأصوليّين كالشيرازي والسبكي وابن الحاجب والجصاص إنّه يكون مفيدا لليقين إذا احتفّت به قرينةٌ خارجيّة، أما إذا لم تحتفّ به قرينةٌ خارجيّة، فإنه لا يكون مفيدا لليقين وإنما هو مفيد للظن.

طبعا هؤلاء على خلافهم فيما يفيده خبر الواحد فإنهم متفقون على العمل بخبر الواحد في الأحكام، وإن كان ثمّ خلاف بينهم في العمل بالخبر الواحد الذي لم يرتق إلى مرتبة اليقين في العقائد، أو ثم خلاف بينهم في قبول خبر الواحد في العقائد، لكن كلهم أجمعوا على أن خبر الواحد معمولٌ به في الفروع مقبول في الأحكام، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الروافض والمعتزلة.

لكن، أهل العلم اختلفوا في طريقة العمل بأخبار الآحاد، فقبل أن نقف مع خلافهم في طريقة العمل بخبر الآحاد نشير إلى هذا الخلاف الذي ذكرناه، الخبر الواحد مقبول في الأحكام والعقائد على حد سواء، وإنما هو مقبول في الأحكام فحسب.

فاستدل جماعة ممن نصروا أنهُ يُقبلُ في العقائد والأحكام على حد سواء بحديث معاذ بن جبر رضي الله تعالى عنه لما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فقال له: "إنك تأتي قوما أهل كتاب، فإذا جئتهم فادعهم أن يشهدوا ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوك في ذلكَ فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلواتٍ في كل يومٍ وليلة، فإن هم أطاعوك في ذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وتردّ على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب". هذا الحديث يدل على قبول إخبار الآحاد في العقائد، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أقام الحجّة على أهل اليمن بخبر واحد، فلو لم تكن الحجة قائمةً على أهل اليمن بخبر الواحد لما فعل ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى بمعاذ وحده، وأرسله إليهم بأمر التوحيد وأمر الأحكام، فلو لم يكن خبر الواحد حجة في العقيدة لما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم وحده.

كذلك عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنه لما روى حديث جبريل، لما جاءه اثنان وسألوه عن القدر، فذكر لهم حديث جبريل، قال حدّثني أبي، والحديث متعلقٌ بأحكام العقيدة. كذلك استدلّ الإمام الشافعيّ رضي الله تعالى عنه على حجيّة خبر الواحد عامّةً في الرسالة، بخبر سعيد بن جبير، أنه قال لعبد الله بن عباس إن فلانا يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس بموسى بني إسرائيل إنما موسى آخر، فقال كذب عدو الله، حدّثنا أبيّ بن كعب، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "قامَ موسى النبيّ خطيبًا في بني إسرائيل، فسئلَ أيّ الناس أعلم، فقال أنا أعلم، فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه"، ثم ذكر قصة موسى مع بني إسرائيل، فهذا الحديث يدل على أن خبر الواحد حجة في العقيدة، إذ عبدُ الله بن عباس احتجّ به في قضيةٍ عقائديّة، ولو لم تكن أخبار الآحاد حجة لما احتج به حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنه. وهذا ذكره الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه في الرسالة. كذلك الأدلة العامة التي يشترك فيها الجميع، والتي تفيد قبول خبر الواحد، كحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نضّر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فربّ حامل فقهٍ غير فقيه، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه"، والادلة على ذلك كثيرة جدا ولكن نحن ركزنا على قضية الخلاف.

أما الذين قالوا بأن أخبار الآحاد لا تقبل في العقيدة، فإنهم احتجوا بأن غاية ما تفيده أخبار الآحاد الظن، والعقائد لا تثبت بالظنون، ولكنّ هذا الظن ليس ظنا مجردا، وإنما هو ظنّ قد اقترنت به قرائن مرجِّحَة، فضلا عمّا يؤيّد ذلك من آثار الصحابة الكرام في الاحتجاج بخبر الواحد في مسائل العقائد.

لكنّ أهل العلم في العمل بخبر الواحد ليسوا على طريقةٍ واحدة، أهل العلم في العمل بأخبار الواحد في الفروع لهم طرائق مختلفة، فللسادة الأحناف طريقةٌ، وللمالكيّة طريقةٌ، وللشافعيّة طريقةٌ، وللحنابلة طريقة.

فإن السادة الحنفيّة يشترطون شروطا للعمل بخبر الواحد، إذا تخلف شرطٌ من هذه الشروط فإن الحنفيّة لا يعملون به، من هذه الشروط:

أن لا يكون خبرُ الواحدِ فيما تعمّ به البلوى، هذه الشروط تفكّ لك إشكالات كبيرة متعلقة برأي السادة الحنفيّة في مسائل كثيرة، قد تجد أن رأي السادة الحنفية في بعض المسائل يخالف ظواهر بعض الأحاديث، فيطرأ على ذهنك أن السادة الحنفية قد خالفوا الحديث، وهذا ليس بصواب، علموا الحديث ولكن تبدى لهم قادحٌ على طريقتهم.
فمن شرط السادة الحنفية في العمل بالخبر الواحد ألا يكون الخبر الواحد فيما تعم به البلوى. والمراد بعموم البلوى: أن يرد خبر واحد دال على حكم شرعي يحتاج الكلّ إليه حاجةً متأكدة، مع كثرةِ تكراره، وقضاء العادة بأن ينقل مثل ذلك متواترا.
يعني مثلا، مما تتأكد فيه الحاجة، ويتكرر وقوعه، وتقضي العادة بأن يُنقل متواترا، نقض الوضوء بمس الذكر، هكذا قال السادة الحنفية، قالوا حديث بسرة بنت صفوان أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ"، هذا الحديث لم يعمل به الحنفية، لم يعمل به في الدلالة على الوجوب، لأن هذا الحديث تعم به البلوى، هذا الحكم تعم به البلوى، ومن ثم تقضي العادة أن ينقل نقلا متواترا، لكثرة احتياجه وتكرره، فطالما أنه قد جاء خبر الواحد فيما تعم به البلوى، فإن الحنفية لا يقبلون خبر الواحد في هذه الحالة.
واستدل الحنفية على مذهبهم هذا بالآثار، استدلوا بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه لما كان في مجلس أبيّ بن كعب فأتى أبو موسى الأشعري إلى هذا المجلس مغضبا حتى وقف عليهم فقال: "أنشدكم الله هل سمع أحد منكم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الاستئذان ثلاث فإن أذن وإلا فارجع، فقال أبي وماذاك؟ قال استأذنت على عمر بن الخطاب أمس ثلاث مرات فلم يؤذن لي فرجعت، ثم جئته اليوم فدخلت عليه فأخبرته أني جئت أمس فسلمت عليه ثلاثا ثم انصرفت، فقال قد سمعناك ونحن حينئذ على شغل، فلو ما استأذنت حتى يؤذن لك، -يعني هلا استأذنت كثيرا فيؤذن لك- فقال: استأذنتُ كما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فواللهِ لأوجعن ظهركَ وبطنك أولتأتيني بمن يشهد لك على ذلك". وجه الدلالة في الأثر أن عمر توقف في هذا الأمر، أي في قبوله من أبي سعيد الخدري، لأن مثله تعمّ به البلوى، فقال أبيّ بن كعب وكان في المجلس: "فوالله لا يقوم معك، -أي لا يقوم ليشهد معك على سماع ذلك من رسول الله- إلا أحدثنا سنا، قم يا أبا سعيد"، فقام أبو سعيد الخدري وشهد عند عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال ذلك، وجه الدلالة في هذا الحديث أن عمر رضي الله تعالى عنه قد توقف في قبول حديث أبي سعيد الخدري لأنه فيما تعم به البلوى، هكذا قال السادة الحنفية.
ولكن ناقشه جمهور الأصوليين بأن توقف عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في قبول خبر أبي موسى الأشعري لم يكن لأن الخبر فيما تعم به البلوى، وإنما كان تخويفا للرعية من التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير علم، رغم علم عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه بصدقه، والذي يدل على ذلك ما جاء في بعض طرق هذا الحديث الصحيحة أن عمر رضي الله تعالى عنه قال لأبي موسى الأشعريّ: "أما إني لم أتهمك، ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم"، هذه رواية صحيحة، وفي رواية أخرى فيها مقال: "أما إني لم أتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شديد". فهذا يدل على أن توقف عمر رضي الله عنه كان من باب السياسة، وهو تخويف الرعية من التحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم بغير علم، رغم علمه بصدق أبي موسى ، ثم إن الأثر لا يدل للحنفية على اشتراط التواتر فيما تعم به البلوى أو اشتراط الشهرة، لأن أبا سعيد الخدري لما انضم لأبي موسى الأشعري لم ينقل الخبر عن كونه آحاد، وإنما هو مازال دون المتواتر كذلك، ومع ذلك قبله عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وأثبت به حكما. ثم من وجه ثالث، هذا الصنيع ليس مضطردا عن عمر رضي الله تعالى عنه في توقفه في الأخبار التي تعم بها البلوى، فقد قبل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خبرَ عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه في أخذ الجزية من المجوس، وكان يقبل خبر جاره الأنصاري فيما ينقله عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال كان لي جار من الأنصار أنزل يوما على رسول الله وينزل يوما فإذا نزلتُ جئته بما كان من خبر ذلك اليوم من الوحي وغيره إلى غير ذلك، كذلك قبل أخبارا أخرى، قبل خبر عمرو بن حزم في دية الأصابع، الحاصل أن هذا الصنيع ليس مضطردا عن عمر رضي الله تعالى عنه، وهو التوقف في الأخبار التي تعم بها البلوى. الحاصل أن السادة الحنفية يشترطون في العمل بخبر الواحد ألا يكون مما تعمّ به البلوى، لأن العادة تقتضي أن يستفيض نقل ما تعم به البلوى كمس الذكر ونحو ذلك، فلا يُتصوّر عندهم أن يقتصر النبي صلى الله عليه وسلم على مخاطبة الآحاد به، بل يلقيه على عدد يحصل به التواتر أو الشهرة، ليشاع بين الصحابة وينقل.
كذلك اشترط السادة الحنفية للعمل بخبر الواحد، ألا يخالف خبر الواحد ما هو أقوى منه من كتاب أو سنةٍ متواترةٍ أو سنةٍ مشهورة، فإذا ورد خبر الواحد مخالفا لما ذكر، فإن الحنفيّة لا يعملون به في هذه الحالة، كما وردَ خبرُ فاطمةُ بنتِ قيسٍ رضي الله تعالى عنها، أن زوجها طلقها البتة، فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنة والنفقة، فلم يجعل النبي صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة، فقالوا هذا الخبر في عدم جعل السكنى للمبتوتة، يخالف عمومَ قول الله عزوجل: لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن، هذا متواتر، وخبر الواحد، أي خبر فاطمة بنت قيس آحاد، ولا يجوز أن يخالف الآحاد متواترا، واستدلوا على ذلك من الأثر بفعل عائشة رضي الله تعالى عنها في خبر عمر وابنه، لما حدِّثت بأن عمرَ رضي الله تعالى عنه حدث بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الميت يعذّب ببكاء أهله عليه، قالت" يرحم الله عمر، لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الميت يعذب ببكاء أحد، ولكن قال: إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه، حسبكم القرآن "ألا تزر وازرة وزر أخرى". فقالوا ها هي عائشة رضي الله تعالى عنها تتوقف في هذا الخبر لمخالفته ما هو أقوى منه. لكن، جمهور الأصوليين يخالفون الحنفيّة في ذلك، وهو أن عائشة رضي الله تعالى عنها لما خطأت عمر

بن الخطاب رضي الله تعالى عنه في سماع هذا الخبر، كان من الممكن أن يقال بالتخطئة إذا كان عمر رضي الله تعالى عنه قد تفرد برواية هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن عمر لم يتفرد برواية هذا الخبر عن رسول الله، بل رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو موسى الأشعري وعمران بن حصين وعبدالله بن عمر، فلو كان عمر وهم وهو بعيد، لا يمكن أن يقال بتوهيم أربعة من أحفظ أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم عمل الجمهور بمقتضى هذا الحديث، ولهم في التوفيق بين الآية والحديث وجوه، قالوا بأنه لا معارضة بين الخبر والحديث، ويحمل الخبر على ما إذا أوصى الميت بذلك، أوصى الميت بأن ينعى عليه، كما قال الشاعر:

إذا متّ فانعيني بما أنا أهله :: وشقي علي الجيب يا أمّ معبدِ.

كذلك اشترط السادة الحنفية عليهم رحمة الله شرطا ثالثا، وهو أن لا يعمل الراوي بخلاف ما روى. قالوا: الراوي إذا عمل بخلاف ما روى فالعمل على رأيه لا روايته، لأن الراوي لا يعمل بخلاف ما روى إلا إذا قام عنده دليل قطعيّ على نسخه. ومن ثمّ لم يعمل الحنفيّة بحديث "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهنّ بالتراب"، قالوا ويكفي الغسل ثلاثا، لأن أبا هريرة رضي الله تعالى عنه قد عمل بخلاف الحديث.

ولا يقصدون بالعمل المعنى اللغوي، وإنما يقصدون أن يفتي الراوي بذلك أو أن يعمل به، قالوا أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أفتى بالغسل ثلاثا، ولا يخالف أبو هريرة رضي الله تعالى عنه حديث رسول الله إلا إذا علم أنه منسوخ.

ولكن ناقش جمهور الأصوليين ذلك بأن عمل الراوي بخلاف ما روى لا يستلزم أن يكون قد قام عنده دليل قطعي على النسخ، بل يحتمل أن يكون الراوي قد نسي ما روى وهذا يحدث لكثير من الحفاظ وصنف الإمام السيوطي كتابا في ذلك وسماه "تذكرة المؤتسي فيمن حدّث ونسي"، بعض الحفاظ كان يحدث بالحديث ثم ينساه، فاحتمال النسيان موجود، ولا يلزم أن يكون الراوي ذاكرا للحديث ثم عمل بخلافه.

هذه هي الشروط التي اشترطها السادة الحنفية للعمل بخبر الواحد، والعلم بهذه الشروط مهم جدا في فهم وجهة السادة الحنفية في التعامل مع أخبار الآحاد، لأن كثيرا من الناس يستشكل مخالفة السادة الحنفيّة كثيرًا من الظواهر، ويظنّ أنّ هذا من باب بعدهم عن الدليل، وهذا خطأ، بل لهم أصول عليهم رضوان الله في العمل بأخبار الآحاد، فمن أراد أن يناقش الحنفيّة فليناقش في الأصول.

أما عن السادة المالكية فقد اشترطوا ألا يكون خبر الواحد مخالفا لعمل أهل المدينة، ولكن المالكية في ذلك حينما تعرض آراؤهم في هذا الصدد، لا تعرض في كتب الجمهور، كما تعرض في كتب السادة المالكيّة، فكثير مما في كتب الجمهور مما يحكى عن السادة المالكية في ذلك غير محقق، ليس كل عمل لأهل المدينة محكوم عليه بأنه حجة، وإنما ثم تفصيل عند محققي المالكية في ذلك.

الإمام أبو الوليد الباجي رحمه الله ورضي الله عنه قسّم عمل أهل المدينة إلى قسمين:

القسم الأول ما كان طريقه النقل، كمسألة الأذان، وترك الجهر بالبسملة في الصلاة، وترك إخراج الزكاة من الخضراوات، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، هذا الضرب حجّة عند السادة المالكية، لأن طريقه النقل.

الضرب الثاني ما نقلوه من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق الآحاد، أو ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد، فهذا الضرب لا حجة فيه عند كثير من محققي المالكية، كما قال أبو الوليد الباجي رحمه الله.

الحاصل أننا لا نطلق قولنا إن المالكية يقدمون عمل أهل المدينة على خبر الواحد مطلقا، بل لا يقدمون عمل أهل المدينة على خبر الواحد إلا ما كان طريقه التوقيف، هكذا قال الباجيّ وابن رشد والقاضي عياض والقرافي وغيرهم من محققي المالكيّة، طبعا هناك من أطلق القول في ذلك.

إذن يتبدى لك أنّ عمل أهل المدينة، و إجماع أهل المدينة، إذا كان نقليًا فهو حجة بلا إشكال عند المالكيّة، أما إذا كان طريقه الاجتهاد فهو مختلف في حجيته بين المالكية، ومحققوهم أو أكثر محققيهم كما يحكيه أبو الوليد الباجي، على نفي حجيّته.

أما السادة الشافعية عليهم رحمة الله، فإنهم لا يشترطون للعمل بخبر الواحد إلا صحة السند واتصاله، ومن ثم فالمرسل عندهم لا يعمَل به، ولا يبنون حكمًا شرعيًا على حديثٍ ضعيف، وقد يعملون ببعض الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال، لكن لا يبنون حكمًا على حديثٍ ضعيف، لذلك اشتهر أن الشافعية يقولون بأن المرسل ليس بحجة.

ولكن مرسل كبار التابعين يقبل عند الشافعي إذا تقوّى بأحد أمور أربعة:

الأمر الأول أن يأتي من طريق أخرى مسندةٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معناه، فيتقوى المرسل بالمسند.

أو أن يأتي من طريق أخرى مرسلة بمثل معناه، ولكن يشترط أن يختلف المرسلان في المخرج، يعني أن يكون الراوي الذي أرسل المرسل الأول لم يتلق الخبر عن شيوخ صاحب المرسل الثاني لأنه قد يتحد المخرج يرجع الخبر إلى راوٍ واحد، يكون الراوي الأول قد أسقط من أسقطه الراوي الثاني، فيرجع الخبر إلى رجلٍ واحد ويكون تابعيا مثلا.

الأمر الثالث أنه إذا عُرف من حال المرسِل أنه لا يُرسل إلا عن ثقة، قبل، كمراسيل سعيد بن المُسيّب، هذا مرسَل مقبول، لأنه لا يرسل إلا عن ثقة، هذا هو الأمر الثالث الذي يعتضد به المرسل.

الأمر الرابع: أن يعضّده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم.

يبقى المرسل يكون حجة مقبولة إذا عضده أحد هذه الأمور الأربعة: أن يأتي من طريق أخرى مسندة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل معناه، أو أن يوافقه مرسل آخر بمثل معناه بشرط اختلاف المخرج، أو أن يكون المرسِل قد عرف من حاله أنه لا يرسل إلا عن ثقة، كسعيد بن المسيب، أو أن يعضده قول صحابيّ أو قول أكثر أهل العلم.

هذه هي الشروط التي يشترطها الشافعية، وهي شرط واحد: صحة السند.

أما السادة الحنابلة فإنهم أكثر المذاهب عملا بأخبار الآحاد، بل الحديث الضعيف عند الإمام أحمد رضي الله تعالى عنه أحبّ من القياس.

وبهذا نكون قد وقفنا مع طرائق الأئمة في التعامل مع أخبار الآحاد، نكمل في اللقاء القادم بإذن الله باب الأخبار، ثم نشرع في باب القياس، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم، سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٢٥)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيّب ثراه وجعل الجنّة مثواه ونفعنا بعلومه في الدارين.

وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند تقسيم المصنف رحمه الله وطيّب ثراه للخبر إلى: آحاد ومتواتر، ثم شرع رحمه الله في تقسيم الآحاد فقال: وينقسم إلى قسمين: مرسل ومسند، فالمرسل: ما اتصل إستاده؛ بأن صُرّح برواته كلهم، والمرسل: ما لم يتّصل إسنادُه؛ بأن أُسقِط بعضُ رواته.

بعد أن ذكر المصنف رحمه الله تعالى تقسيم الخبر إلى آحاد ومتواتر، شرع في تقسيم الآحاد، فقسّمه إلى: مرسل، ومسند، فقال: فالمرسل: ما اتصل إسنادُه؛ بأن صرّح برواته كلهم، أما المرسل فهو مقابله.

المسند: ما رواه المحدّث عن شيخٍ يَظهر سماعُه منه، إلى منتهى الإسناد. والاتصال: أن يكون كلّ راوٍ قد سمع من شيخه الذي روى عنه.

يقابل ذلك: المرسل، والمرسل عند المحدّثين: ما قال فيه التابعيّ: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو حكى فيه التابعيّ شيئا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. أما على تعريف المصنف رحمه الله فإنه أشمل بكثير من تعريف المحدثين؛ فالمحدثون يقصرون المرسل على ما قال فيه التابعيّ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو فعل رسول الله صلى الله عليبه وسلم أو حكى التابعيّ شيئا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

لكن تعريف المصنف رحمه الله أشمل من ذلك، فقال: والمرسل ما لم يتصل إسناده. قال الشارح رحمه الله: بأن أسقط بعضُ رواته، وهذا يشمل ما إذا كان الراوي الساقطُ واحدًا أو أكثر من واحد، ويشمل كذلك ما إذا كان الراوي المرسِل تابعيًا أو غير تابعي، وغير التابعي يشمل ما فوق التابعي ومَن تحت التابعي (أو من بعد التابعي)، فالظاهر من التعريف: أنه يشمل كلّ انقطاع، فهذا يشمل ما إذا كان التابعي هو الذي أرسل، أو من دون التابعي هو الذي أرسل، وسقط مَن بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو كان الصحابي هو الذي أسقط الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد أخذنا هذا الشمول من قرينة قوله رحمه الله: فإن كان من مراسيل غير الصحابة، فتفصيله هذا يدلّ على هذا الشمول، قال: فإن كان من مراسيل غير الصحابة رضي الله عنهم فليس بحجّة؛ لاحتمال أن يكون الساقطُ مجروحًا. إذا كان المرسَل من مراسيل الصحابة الكرام عليهم رضوان الله فهذا حجّة ولا إشكال، وستأتي هذه المسألة معنا الآن، أما إذا كان المرسل من مراسيل غير الصحابة= فمذهب الشافعي رضي الله عنه وتابعه عليه أكثر المحدثين أنّ المرسل إذا كان لتابعي فليس بحجّة؛ لأن التابعي قد يُسقِط مجروحا، أما الصحابي إذا أرسل فإن الصحابة كلهم عدول، فلا يضرّنا سقوط راوٍ أو أكثر، لكن طبقة التابعين ليسوا معدّلين جميعًا، بل فيهم مجروحون، وقد يكون هذا الساقط مجروحًا، فالأصل أنّ مراسيل غير الصحابة ليست بحجّة.

ولكن الشافعي رضي الله عنه استثنى من ذلك: مراسيل سعيد بن المسيّب، قال المصنف والشارح رحمه الله: إلا مراسيل سعيد بن المسيّب من التابعين رضي الله عنه. إذا أسقطَ الصحابيّ وعزاها للنبي صلى الله عليه وسلم= فهي حجّة؛ وعلة استثنائها: أن مراسيل سعيد قد فتشت فوُجدت مسانيد، فضلًا عن أن سعيد بن المسيّب لا يرسلُ إلا عن ثقة. وسعيد بن المسيّب مختصّ بهذا الأمر، فمراسيل غيره من كبار التابعين كقيس بن أبي حازم وغيره= ضعيفة كذلك، لكنها قابلة للترجيح، قابلة أن تعضّد بغيره، وهذا الذي يفرّق كبار التابعين عن غيرها من مراسييل صغار التابعين. فمراسيل كبار التابعين قابلة للترجيح، قد تعضّد بغيرها، كقول صحابي، أو فعل صحابي، أو قول الأكثرين من العلماء، أو تأتي من طريق آخر مرسلة أو مسندة، أو أن يؤيدها القياس، إلى غير ذلك. لكن مراسيل صغار التابعين كمن هم في طبقة الزهري وغيره، فهي باقية على ضعفها.

إذًا الأصل أن مراسيل غير التابعين ضعيفة إلا مراسيل سعيد بن المسيب، أما مراسيل غيره من كبار التابعين فهي ضعيفة قابلة للترجيح، أما مراسيل صغار التابعين كالزهري ونحوه فهي باقيةٌ على ضعفها.

ثم بيّن المصنف رحمه الله وطيّب ثراه سبب هذا الحكم الذي اختصّ به سعيد بن المسيّب فقال رحمه الله: فإنها فتّشت. أي: فإن مراسيل سعيد بن المسيب فتشت، أي: فتّش عنها، فوُجدت مسانيد، أي: رواها له الصحابي الذي أسقطه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو في الغالب صهرُه أبو زوجته أبو هريرة رضي الله عنه، أي: فإن المحدثين قد سبروا مرويات سعيد بن المسيب رضي الله عنه، فوجدوها مسانيد، وجدوا أن الراوي الذي أسقطه سعيد بن المسيب في الغالب إنما هو أبو هريرة رضي الله عنه، ولذلك فمراسيل سعيد حجة مقبولة.

قال: أما مراسيل الصحابة، بأن يروي صحابي عن صحابيٍ عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يسقِط الثاني= فحجّة؛ لأن الصحابة كلهم عدول.

أما مراسيل الصحابة: فلا يضرّنا الإسقاط فيها؛ لأن الإسقاط إنما ضرّنا في طبقة التابعين ومن بعدهم؛ لاحتمال أن يكون الساقط مجروحًا، أما في طبقة الصحابة الكرام فهذا الاحتمال غير موجود؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كلهم عدول، فمراسيل الصحابة الكرام مقبولة ولا شك؛ فلا يضرّنا الإسقاط فيها.

قال المصنف والشارح رحمهما الله: والعنعنة بأن يقال: حدثنا عن فلان عن فلان إلى آخره، تدخل على الإسناد، فيكون الحديث المرويّ بها في حكم المسند لا في حكم المرسل؛ لاتصال سنده في الظاهر.

لا فرق بين قول الراوي: عن فلان، وبين قوله: حدثنا فلان، من حيثية الاحتجاج، لا فرق بين لفظ العنعنة ولفظ التحديث من حيث الاحتجاج، فهذا متصل وهذا متصل، ولا يستثنى من ذلك إلا إذا كان الراوي مدلسا، أو قام الدليل على أنّ هذا لم يُدرك ذاك، يعني: لو كان الراوي الذي روى بالعنعنة ولم يرو بلفظ التحديث أو بغيره من ألفاظ الأداء، لو كان هذا الراوي مدلسا، أي: يروي عن شيخه الذي سمع منه ما لم يسمع منه= فإنه في هذه الحالة لا يُقبل حديثه إلا إذا صرّح بالتحديث، طبعًا على خلاف في نوع التدليس، يعني: تصريحه بالتحديث الذي يُطلب منه ليكون حديثه حجّة= يختلف باختلاف نوع تدليسه، فالذي يدلس تدليس الإسناد يُطلب منه التحديث في طبقة شيخه، بخلاف من يدلس تدليس التسوية، إلى غير ذلك من المباحث التي تُدرس في مصطلح الحديث.

لكن الذي يعنينا الآن في هذا المبحث في الورقات: أن نعرف أنّ الأصل في العنعنة أنها محمولة على الاتصال، إلا إذا كان المعنعِن راويًا مدلسا، ففي هذه الحالة لا يُحمل حديثه على الاتصال، ولا يُقبل حديثه إلا إذا وقف المحدّث في طريق من طرق الحديث على تصريحه بالتحديث.

كذلك لا تقبل العنعنة ولا تُحمل على الاتصال: إذا قام الدليل عند المحدّث على أنّ الراوي لم يدرك من روى عنه، كأن يقول راوٍ معيّن من صغار التابعين عن أبي بكر رضي الله عنه؛ فإنه معلوم عند المحدّثين أنه ليس هناك أحدٌ من صغار التابعين أدرك أبا بكر رضي الله عنه، فهذا دليلٌ على أنّ العنعنة هنا لا تُحمل على الاتصال، ولا تكون حجّة.

قال: والعنعنة بأن يقال: حدثنا فلان عن فلان.. إلى آخره، تدخل على الإسناد، أي: على حكمه، فيكون الحديث المرويّ بها في حكم المسند، لا في حكم المرسل؛ لاتصال سنده في الظاهر.

قال: وإذا قرأ الشيخ، وغيرُه يسمعه، يجوز للراوي أن يقول: حدّثني أو أخبرني، وإن قرأ هو على الشيخ، فيقول: أخبرني ولا يقول: حدثني؛ لأنه لم يحدثه، ومنهم من أجاز حدثني، وعليه عرف أهل الحديث؛ لأن القصد الإعلام بالرواية عن الشيخ.

هذه من ألفاظ الأداء التي يستعملها المحدثون، والتي لم يستقر الاصطلاح عليها إلا بعد فترة، ولم تكن كذلك في الأصل؛ ففي الأصل كان المحدّثون يتجوّزون في استعمال هذه الألفاظ، ولكن استقر الاصطلاح على ما حكى المصنف رحمه الله.

قال: وإذا قرأ الشيخ وغيرُه يسمعه، يجوز للراوي أن يقول: حدثني أو أخبرني. إذا كان الشيخ هو الذي يقرأ، والراوي يسمع من لفظ الشيخ= فإنه يقول: حدثني فلان، أو أخبرني فلان؛ لأن الشيخ فعلا قد حدثه وأخبره. بخلاف ما إذا كان الراوي هو الذي يقرأ، فبعض المحدثين كان يجلس فيقرأ على الطلبة، يقرأ من كتابه على الطلبة، وبعض الطلبة كان يجعل الطلبة يقرءون عليه، فإذا كان الشيخ هو الذي يقرأ والطلبة يسمعون= فإنهم يقولون: حدثنا أو أخبرنا؛ لأن الشيخ قرأ بلسانه، ومن ثمّ يصدُق على فعله أن يقال: تحديث وإخبار، بخلاف ما إذا كان الراوي هو الذي يقرأ على الشيخ، ففي هذه الحالة يقول الراوي: أخبرني، ولا يقول: حدثني؛ لأن الشيخ لم يحدثه.

قال: ومنهم من أجاز حدثني، وعليه عرف أهل الحديث؛ لأن القصد الإعلام بالرواية عن الشيخ. أي: لأن القصد من هذه الألفاظ، ألفاظ الأداء، إعلام الراوي لغيره بأنه يروي عن شيخه.

قال: وإن أجازه الشيخ من غير قراءة، فيقول الراوي: أجازني، أو أخبرني إجازة. بعض المحدثين قد يجيزون الطلبة أو الرواة إذا علم إتقانه لما في الكتاب، يقول له: أجزتك أن تروي عنّي هذا الكتاب، قد تكون الإجازة مطلقة، وقد تكون الإجازة مقيّدة، تكون مطلقة مثلا إذا قال له: أجزتُ لك أن تروي عني جميع مروياتي، وقد تكون مقيدة بأن يقول له: أجزت لك أن تروي عني كتاب كذا، أو كذا وكذا من مروياتي، هذه إجازة مقيدة.

الحاصل: أن لفظ الأداء يختلف في الإجازة عن التحديث، فلفظ الأداء في الإجازة يقول الراوي: أجازني أو أخبرني إجازة، أما في التحديث إذا سمع من لفظ الشيخ قال: حدثنا.

هذه ألفاظ الأداء، وهذا المبحث في الأصل إنما هو مبحث حديثي، وليس مبحثا أصوليا؛ ولكن الأصوليين قد أدخلوه في كتب أصول الفقه لارتباطه بمباحث الحجّية وعدمها، ومن ثمّ صار هذا المبحث من المباحث المشتركة بين أصول الفقه وأصول الحديث.

ثم تمّ بنا باب الأخبار، وجاء معنا الآن: باب القياس، وهو من أدقّ أبواب أصول الفقه، ومن أنفعها للمجتهد وللمتفقه عموما؛ لأنه يطلعه على كثير من مدارك الأحكام، والقوادح التي ترد عليها.

قال المصنف رحمه الله: وأما القياس فهو ردّ الفرع إلى الأصل لعلة تجمعهما في الحكم. القياس في اللغة هو: التقدير، وعادة المصنف رحمه الله أن يعرض عن التعاريف اللغوية، بل يشرع دائما في التعاريف الاصطلاحية؛ لحاجة الورقات؛ لأنها مختصر وجيز، فالقياس في اللغة هو: التقدير،

يقال: قاس الطبيبُ الجراحة، أي: قدّر عمقها، وقاس النعل بالنعل، أي: قدّره به وجعله مساويًا للآخر، ويقال: قستُ الثوب فكان ذراعا، أي: قدّرته.

أما القياس في الاصطلاح فقد عرّفه المصنّف رحمه الله بقوله: وأما القياس فهو ردّ الفرع إلى الأصل لعلة تجمعهما في الحكم.

عندي في القياس أربعة أركان، نقف مع هذه الأركان لكي نفهم هذا التعريف، عندي: أصل، وفرع، وحكم أصل، وعلة. أما الأصل: فهو المحَلّ الذي ورد فيه النصّ الشرعي، وأما الفرع: فهو المحلّ الذي لم يرد فيه نصّ شرعي، وأما حكم الأصل: فهو الحاكم الثابت في الأصل، وأما العلة: فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي ناط الشارعُ الحكم به وجودًا وعدمًا.

الأصل هو المحلّ الذي ورد فيه النص الشرعي، والفرع محلّ آخر لم يرد في نصّ شرعي، هل يظلّ هذا المحلّ الآخر بلا حكم، أن نلحقه بما نصّ الشارع على حكمه؟ نلحقه بما نصّ الشارع على حكمه، فليس عندنا نصّ في المخدِّرات مثلا، فيقال: المخدّرات محلّ لم يرد فيه نصّ شرعي، هل يبقى بلا حكم؟ لا، إنما نلحقه بمحلّ آخر قد ورد فيه النصّ الشرعي، فنلحق المخدّرات بالخمر في التحريم، فالخمر هو الأصل، والمخدرات هي الفرع، الخمر أصلٌ، أي: محلّ قد ورد فيه النصّ الشرعي، والمخدرات فرعٌ، أي: محل لم يرد فيه نص شرعي، والإلحاق غرضنا به: أن نثبت للفرع مثل حكم الأصل، أن نثبت للمخدرات مثلَ حكم الخمر؛ فنقول: المخدرات حرام قياسا على الخمر.

طيّب، هذا الإلحاق يتمّ اعتباطًا هكذا؟ قالوا: لا، وإنما لابدّ من علة جامعة يُظنّ أنها الوصفُ الذي علق الشارعُ عليه الحكم، فحينما ألحقنا المخدّرات بالخمر في التحريم= لم نلحق المخدرات بالخمر اعتباطًا، وإنما ألحقنا المخدرات بالخمر بعلة جامعة، بوصف ظاهر منضبط يُظنّ أن الشارع قد علق عليه الحكم. ما الوصف الظاهر المنضبط الذي يظنّ أن الشارع علق عليه الحكم؟ هذا الوصف هو: الإسكار، فيقال: المخدرات حرامٌ قياسًا على الخمر بجامع الإسكار، يعني: بعلة الإسكار.

فالمخدرات: فرع، والخمر: أصل، وحكم الأصل: التحريم، والعلة: الإسكار؛ فعندنا في كل قياس أربعة أركان: أصلٌ وهو المحل الذي ورد فيه النص، وفرعٌ وهو محلّ لم يرد فيه نص شرعي، وحكم أصل أي الحكم الثابت في الأصل، وعلة أي: وصف ظاهر منضبط قد ناط الشارع به الحكم وجودًا وعدما.

وبعضهم يعب بعبارة أخرى فيقول: عندما مقيس، ومقيس عليه، المقيس عليه هو الأصل: الخمر، والمقيس هو الفرع: المخدرات، وحكم الأصل، والعلة الجامعة.

بعد أن فهمت أركان القياس تعال ننظر في التعريف يكون يسيرا إن شاء الله، قال: وأما القياس فهو ردّ الفرع إلى الأصل لعلة تجمعهما في الحكم. أي: إلحاق الفرع بالأصل، هل هذا الفرع يبقى بلا حكم، أم لا بدّ من إيجاد حكم له؟ لا بدّ من إيجاد حكم له. طيب نقبنا في نصوص الشريعة فلم نجد له حكما منصوصًا، هل نظلّ هكذا مكتوفي الأيدي؟ لا، إنما يُلتمس له الحكم بالقياس؛ فنُلحق هذا الفرع بالأصل الذي يناسبه، فالقياس ردّ الفرع إلى الأصل، أي: إلحاق الفرع بالأصل، أي: إلحاقه في حكم من الأحكام.

طيب هذا الإلحاق إلحاق اعتباطي جُزافي، أم أن له ضابط؟ قالوا: له ضابط، ما هو هذا الضابط؟ أن يجمع الفرع والأصلَ علةٌ جامعة، أي: وصف ظاهر منضبط يُظن أن الشارع قد علق الحكم عليه.

قال: بعلة تجمعهما في الحكم، أي: بعلة تدل على اجتماعهما في الحكم ، إن ثبت لهذا حكمٌ معين ثبت لذاك.

ثم مثل الشارح رحمه الله على ذلك فقال: كقياس الأرزّ على البرّ في الربا بجامع الطعم. أي: بجامع المطعومية، عندنا جاء نص شرعي، مقتضى هذا النص: جريان الربا في أصناف معيّنة، وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والذبيب بالذبيب، مثلا بمثل، هاءَ وهاء. هذا الحديث نصّ على أصناف معينة، هل هذه الأصناف التي نصّ عليها الحديث، هي الأصناف الوحيدة التي يجري فيها الربا، أم أنه يُلحق بها ما يشاركها في العلة؟ قال جمهور الفقهاء: يُلحق بهذه الأصناف ما يشاركها في العلة؛ إذ أنّ الشارع لم يُرد النصّ على عيْن هذه الإصناف، وإفادة أنه لا يجري الربا في غيرها، وإنما نصّ عليها على سبيل التمثيل، فيُلحق بها ما يشاركها في العلة.

طيب المتجهد ينظر في هذه الحالة في النص، البرّ بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والذبيب بالذبيب، ما هي العلة التي ناط الشارع الحكم بها هنا؟ ما هي العلة في ربوية هذه الأصناف؟ هل العلة أن هذه الأصناف كلها من المطعومات؟ أو العلة أن هذه الأصناف من المقتات؟ أو العلة أنها من المكيلات؟ أو العلة مرَكبة من وصفين أو أكثر من هذه الأوصاف؟

قال الشافعي رضي الله تعالى عنه: إن العلة من الربوية في هذه الأصناف هي المطعومية. طيب أنا إذا عرفتُ العلة ألحقتُ ما يشارك هذه الأصناف في العلة بها، فإذا قلتَ لي: الأرزّ ربوي أو ليس ربويا؟ أقول لك: الأرزّ توافرت فيه علة المطعومية أو لا؟ توافرت، إذًا الأرزّ ربوي قياسا على البر، إذا الحكم في البرّ ثبت بماذا؟ ثبت بالنصّ، لكن الحكم في الأرزّ ثبت بماذا؟ ثبت بالقياس. فالبرّ هو الأصل (المقيس عليه)، والأرزّ هو الفرع (المقيس)، وحكم الأصل: الربوية، والعلة الجامعة: المطعومية.

إذًا هذا هو القياس: ردّ الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما في الحكم، رددنا الأرزّ إلى البرّ، هل رددناه اعتباطا أم لعلة تجمعهما في الحكم؟ رددناهما لعلة تجمعهما في الحكم.

بعد أن أتمّ المصنف رحمه الله تعريف القياس، شرع في أنواع القياس، فقال رحمه الله: وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يعني: والقياس ينقسم إلى ثلاثة أقسام. قال: إلى قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه.

ثم سيشرع المصنّف رحمه الله في ذكر تعريف كل نوع من هذه الأنواع، قال رحمه الله: فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجِبة للحكم، قال الشارح رحمه الله: بحيث لا يحسُن عقلًا تخلّفه عنها، كقياس الضرب على التأفيف للوالدين في التحريم بعلة الإيذاء.

القياس ينقسم إلى ثلاثة أنواع، أعلى هذه الأنواع قياس العلة، يليه قياس الدّلالة، أضعف هذه الأنواع قياس الشبه الذي يأتي في المرتبة الثالثة.

ثم بدأ المصنف رحمه الله تعالى بقياس العلة؛ لأنه أقوى هذه الأنواع، فقال رحمه الله: فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجبةً للحكم. قياس العلة هو القياس الذي فيه العلة موجبة للحكم، أي: مقتضية للحكم اقتضاء تامًا.

ثم صوّر الشارح رحمه الله ذلك فقال: لا يحسُن في نظر العقلاء أن يتخلف الحكمُ عن العلة في هذه الحالة، يعني: إذا عرفتَ أنّ الشارع قد حرّم التأفيف للوالدين لعلة الإيذاء، أيظنّ ظانّ أنّ الحكم وهو التحريم، متخلفٌ عن الضرب؟ لا يظنّ أحدٌ ذلك؛ لأنه إذا كان التأفيفُ حرامًا= فإنّ الضرب أشدّ في الإيذاء، يعني: أشدّ في تحقق العلة من التأفيف، فهذا القياس في هذه الحالة نسمّيه: قياس العلة. أي: أنّ العلة موجبة للحكم، أي: مقتضية لثبوت الحكم اقتضاء تامًا. فعندي التأفيف أصل أو مقيس عليه، والضرب فرع أو مقيس، وحكم الأصل التحريم، والعلة الجامعة الإيذاء. هذا أوّل أنواع القياس وأقوى الأنواع: قياس العلة.

النوع الثاني وهو أدون منه مرتبة: قال: وقياس الدلالة، وهو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالةً على الحكم، ولا تكونُ موجبة للحكم، كقياس مال الصبيّ على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه، بجامع أنه مالٌ نام، ويجوز أن يقال: لا يجبُ في مال الصبيّ كما قال به أبو حنيفة رحمه الله.

المرتبة الثانية من مراتب القياس: قياس الدلالة، قال: هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، أي: الاستدلال بأحد الشيئين المشتركين في بعض الأوصاف على الآخر، أي: على ثبوت الحكم في الشيء الآخر.

قال: وهو أن تكون العلة دالة على الحكم ولا تكون موجبة على الحكم. أي: العلة في قياس الدلالة دلالتها على ثبوت الحكم أضعف من دلالتها على ثبوت الحكم في قياس العلة، فالعلة في قياس العلة علة قوية تقتضي أن يثبت الحكم في الفرع، لكن العلة في قياس الدلالة أضعف من ذلك، لا تكونُ موجبة للحكم، يعني: لا تقتضي ثبوتَ الحكم اقتضاء تامًا بحيث يقبُح في نظر العقلاء أن يتخلف عنها الحكم. وإنما العلة دالة على الحكم. مجرّد دلالة العلة على الحكم= هذا في المرتبة أقلّ من إيجاب العلة للحكم، أقلّ في القوة.

إذًا فالعلة في قياس العلة أقوى من قياس الدّلالة، ثم مثل الشارح رحمه الله فقال: كقياس مال الصبيّ على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه. العلة فيه أنّ هذا مال نام، وهذا مال نام، العلة هنا ليست مقتضية للحكم اقتضاء تاما، وإنما هي دالة على الحكم؛ لأننا نستطيع أن نفرّق بين البالغ والصبيّ في وجوب الزكاة بأنّ الصبيّ غير مكلف، ومن ثمّ هذا التفريق يجعل العلة دالة على الحكم، ولا يجعلها موجبة للحكم. يعني حينما يقول لك الحنفيّ مثلا: أنا لا أوجب الزكاة في مال الصبيّ؛ لأن الصبي غير مكلف. هل يقولنّ قائل: إنه يقبُح في نظر العقلاء أن يتخلف هذا الحكم عن علته؟ لا يقولنّ قائلٌ ذلك؛ لأنّ التفريق بين الصبيّ والبالغ له وجهٌ في النظر، بخلاف ما لو قلتُ لك مثلا: الضرب للوالدين ليس حرامًا؛ لأنه لم يرد فيه نصّ، هذا يقبُح في نظر العقلاء، يقبح في نظر العقلاء أن يتخلف حكم التحريم عن الضرب في هذه الحالة، بخلاف مثالنا هذا.

إذًا ما الفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة؟ قياس العلة: العلة فيه موجبة للحكم، أما قياس الدلالة: العلة فيه دالة على الحكم، وهذا أدون من ذاك، قياس الدلالة أدون من قياس العلة.

نأتي إلى أضعف أنواع القياس، وهو قياس الشبه، النوع الثالث من أنواع القياس: قال: وقياس الشبه هو الفرع المردّد بين أصلين، فيُلحق بأكثرهما شبهًا.

قياس الشبه عندنا فيه فرع يتردّد بين أصلين، يحار فيه المجتهدُ بأيّ هذين الأصلين يُلحق هذا الفرع. لو كان عندنا عبدٌ مثلا، هل هذا العبد إذا أصابه تلفٌ، يُلحق في الضمان بالإنسان، أو يُلحق بالبهيمة؟ يُلحق في أحكام الضمان بالإنسان، أو يُلحق بالبهيمية؟ فهذه الحالة من الترديد قد توجب اختلاف المجتهدين، فقد يقول مجتهد: إنّ العبد يثاب ويعاقب، ويصلي ويصوم، ويعامل في أحكام الآخرة كما يعامل الحرّ؛ فيُلحق في الضمان بالإنسان. وقد يقول قائل: إنه يباع ويشترى ويورَث؛ ومن ثمّ فهو أشبه بالبهيمة. طبعًا أشبه بالبهيمة لا يعني ذلك أنّ المجتهد يقول: إنّ العبد بهيمة، لا، وإنما يلحقه في أحكام الضمان بالبهيمة، فيقول مجتهد: العبد ملحق بالإنسان الحرّ في أحكام الضمان، ويقول مجتهد آخر: العبد ملحق بالبهيمة. طيب لمَ اختلفوا؟ لأنّ الفرع الذي هو إتلاف العبد متردّدٌ هنا بين الإلحاق بإتلاف الحرّ أو بإتلاف البهيمة، هل يُلحق بالحر من جهة أنه يثاب ويعاقب ويصوم ويصلي إلى آخر ذلك من التعبدات أو مواضع المشابهة بينه وبين الحرّ؟ أو يُلحق بالبهيمة من جهة أنه مال يورث ويباع ويشترى ويوقف إلى غير ذلك؟

قال المصنف رحمه الله: فيُلحق بأكثرهما شبها، أي: على حسَب ظنّ المجتهد، يعني هذا لا يُقطع فيه بشيء، قد يظنّ المجتهد أنه أكثر شبها بالحرّ منه بالبهيمة، وقد يقول مجتهد آخر: بل هو أكثر شبها بالبهيمة منه بالحرّ. اختلاف ذلك نابع لاختلاف أنظار المجتهدين.

قال: كما في العبد إذا تلف، فإنه مردّد في الضمان بين الإنسان الحرّ من حيثُ إنه آدمي، وبين البهيمة من حيث إنه مال، وهو بالمال أكثر شبها من الحرّ. طبعًا الشارح المحقق الجلال المحلي رحمه الله شافعيّ، فجرى على مذهب الشافعية في هذه المسألة، فالعبد عندهم ملحق في الضمان بالبهيمة لا بالحرّ؛ إذ إنه أشبه بالبهيمة منه بالحرّ. أما كونه يصلي ويصوم ويثاب ويعاقب= فالنظر في الضمان ليس إلى هذه الأحكام الأخروية، وإنما النظر في الضمان إلى الأحكام الدنيوية.

قال: بدليل أنه يباع ويورث ويوقف وتضمَن أجزاؤه بما نقض من قيمته.

الحاصل أن قياس الشبه فيه فرع متردّد بين أصلين، فيُلحق بأكثرهما شبها.

==

الدرس (٢٦)

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات، لأبي المعالي الجويني، رحمه الله وطيب ثراه وجعل الجنة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين.

وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند قول المصنف رحمه الله وطيب ثراه: (ومن شرط الفرع أن يكون مناسبا للأصل فيما يجمع به بينهما...)

بعد أن أتم المصنف رحمه الله تعالى الكلام على تعريف القياس، ثم قسم القياس إلى ثلاثة أنواع، شرع في ذكر كل ركن من أركان القياس، ذلك أن كل ركن من أركان القياس تشترط فيه شروط؛ إن تخلف شرط من هذه الشروط كان القياس باطلا، وقد بدأ المصنف رحمه الله في الشروط التي يجب أن تتوافر في الفرع ،

فقال رحمه الله :]ومن شرط الفرع أن يكون مناسا للأصل فيما يجمع به بينهما للحكم ,أي أن يُجمع به بينهما بمناسب للحكم. ...[

أول الشروط التي تشترط للفرع

1. أن يكون مناسبا للأصل، والمراد بالمناسبة هنا، إنما هو المناسبة في العلة، أي: أن تكون العلة التي أنيط بها الحكم، مناسبة لكل من الأصل والفرع، فإذا قلنا مثالا : إن العلة من تحريم الخمر هي الإسكار ،فلابد لكي نقيس النبيذ على الخمر، أن تكون العلة التي أنيط بها الحكم مناسبة للأصل وهو الخمر ، ومناسبة كذلك للفرعِ وهو النبيذ

والمناسبة هنا أن يظن أن هذا الوصف هنا مما يعلِق الشارع عليه الحكم، والشارع يعلق الأحكام على حصول المصالح أو دفع المفاسد ،وقد تتعلق الأحكام بمالا يظهر للمكلف حكمته، الحاصل: أنه في المناسبة، يظن أن الشارع قد علق الحكم على مثل هذا الوصف،

وقول المصنف رحمه الله وطيب ثراه،: (.. ومن شرط الفرع) دال على أن المصنف رحمه الله لا يلتزم ذكر جميع شروط الفرع؛ وذلك لأن متن الورقات متن مختصر ، للمبتدئين، لايستوعب المصنف فيه مثل هذه المسائل التي تناسب المبتدئين، ولكن لأن شرحنا هذا هو للمبتدئين والمتوسطين، فلنذكر شروطا أخرى للفرع،

-فهذا الذي ذكره المصنف رحمه الله ،هو الشرط الأول الذي يجب ان تتوافر في الفرع.

-كذلك من الشروط التي يجب ان تتوافر في الفرع: وجود تمام العلة فيه، العلة التي لحق بها الفرع بالأصل في الحكم، يجب أن تكون موجودة بتمامها في الفرع، وحينما نقول بتمامها، هذا يخرج لك مالو كانت العلة غير متوافرة أصلا في الفرع، أو كان الموجود في الفرع؛ إنما هو جزء العلة لا تمام العلة، في هذه الحالة لايصح القياس.

-فلو قال قائل: إن الشاي يحرم قياسا على الخمر، لقلنا هذا قياس باطل ، لأن العلة لم توجدمطلاقا في الفرع، لأن العلة التي هي الإسكار لم توجد بالفرع أصلا، الخمر أصل، والشاي فرع، لم توجد لابجزءها ولا بكلها، العلة التي هي الإسكار ، لم توجد في الفرع مطلقا، ومن ثم فقياسك هذا باطل

-وقد توجد العلة بجزئها دون كاملا، لاتصح القياس في هذه الحالة كذلك، إذ جزء العلة لا تنتج
المعلول ، لو قلنا مثلا إن العلة من نجاسة الخمر، مثلا كونها مائعا مسكرا، فلو قال قائل: أقيس الحشيشة على الخمر في الحكم بالنجاسة، أقول له قياسك هذا قياس باطل؛ إذ أن العلة لم توجد بتمامها بالفرع، والذي هو الحشيش ، والذي وجد إنما هو جزؤها، والمعلوم أن جزء العلة لاينتج المعلول.

-إذن الشرط الثاني: وجود تمام العلة فيه، فهذا يخرج لك ما لو انتفت العلة بكاملها من الفرع، أو وجد في الفرع جزء العلة لاتمامها

-و كذلك من الشروط التي يجب أن تتوافر في الفرع: ألا يقوم الدليل القاطع على خلافه أي لايقوم الدليل القاطع على خلاف الحكم الثابت في الفرع بعد القياس، وهذا لاخلاف به بين الأصوليين، لأن الخلاف ظني، ولايجوز أن يقدم الظنّ أي الحكم الظني على القطعي، فلو قال قائل : أقيس الزوجة على الزوج في ملكية الطلاق، بجامع أنّ كلٌ منهما طرفٌ في العقد، كما يملك إبرامه، يملك انهاءه كذلك، نقول له: قياسك هذا قياس باطل؛ لأن الحكم الذي ألحقت به الفرع بالأصل إنما لو ثبت في الفرع بالقياس لكان مخالفا للدليل القاطع الذي يدلّ على أن الطلاق إنما هو بيد الرجل لابيد المرأة، وهذه المسألة كما هو معلوم تخالف مسألة الوكالة في الطلاق، فإن البحث هنا هو الاستقلال بالطلاق لا الوكالة بالطلاق.

-كذلك من الشروط التى يجب أن تتوافر في الفرع: ألا يقوم خبر الواحد على خلافه، وهذا عند أكثر الأصولين، فلو قاس قائسٌ قياسا؛ ثم قام خبر الواحد على خلاف الحكم الثابت في الفرع، لكان هذا القياس قياسا باطلا.

فلو قال حنفي يجوز للمرأة أن تتصرف في بضعها؛ قياسا على جواز التصرف في بضاعتها، يقول له الشافعي: قياسك هذا قياسٌ باطل؛ لأن خبر الواحد قد قام على خلاف الحكم الثابت في الفرع بالقياس، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم(أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)، وطبعا فلينتبه طالب العلم إلى أننا حين نقول أن الشافعي قد أبطل قياس الحنفي لايعني ذلك أن المسألة قد انتهت، وإنما يجوز للحنفي أن ينشئ جوابا عن هذا البطلان، وإنما نحن نتكلم من حيث البطلان أصالة.

- كذلك من الشروط التي يجب أن تتوافر في الفرع: أن يساوي الفرع الأصل فيما يقصد من عين أو جنس، والمساواة بين الفرع والأصل، قد تكون في:

1. عين العلة ،
2. وقد تكون في جنس العلة ،
3. وقد تكون في عين الحكم،
4. وقد تكون في جسن الحكم،

-تكون المساواة في عين العلة، بأن توجد العلة بعينها في الفرع، كما هي موجودة في الأصل تماما بتمام، كما لو قلنا: نقيس النبيذ على الخمر في حكم التحريم، بجامع الشدة المطربة، فإن الأصل عندنا الخمر ، والفرع هو النبيذ، وقد قِسنا الفرع على الأصل؛ أي :النبيذ على الخمر، في حكم التحريم بجامع الشدة المطربة، والشدة المطربة علة موجودة بعينها في الأصل كما هي موجودة بعينها في الفرع كذلك، فالفرع هنا قد ساوى الأصل في عين العلة.

-وقد تكون المساواة في جنس العلة لا في عينها : بأن يوجد جنس العلة فى الفرع، لا عينها، كما نقيس الأطراف على النفس ،في ثبوت القصاص بجامع الجناية ، فإن العلة هنا التي هي الجناية ثابتة في الفرع، كثبوتها في الأصل، ولكنها ثابتة بجنسها وليست ثابتة بعينها، فالجناية جنس للإتلاف.

- كذلك قد تكون المساواة بين الأصل والفرع، في عين الحكم، وقد تكون في جنس الحكم.

- تكون المساواة في عين الحكم: كما لو قسنا القتل بمثقل، على القتل بمحدد ، في ثبوت القصاص ، بجامع أن كلا من الصورتين، عمد عدوان

فالحكلم ثابت بعينه في هذا كما هو ثابت بعينه في ذاك.

-وقد تكون المساواة كذلك في جنس الحكم: كما لو قسنا بضع الصغيرة على مالها، في ثبوت الولاية للأب عليه بجامع الصغر، يعني إذا جاز أن يكون الأب وليا على مال الصغيرة فإنه وليٌ على بضعها كذلك، الحكم ثابت هاهنا بجنسه ،فإن الولاية التي هي الحكم هنا جنس لولاية النكاح وولاية المال.

-إذن؛ يشترط في الفرع، أن يساوي الأصل في المقصود من عين أو جنس. قلنا ما المراد من قولنا عين أو جنس ،أي عين العلة أو جنسها، أو عين الحكم أو جنسه، ومثلنا على المساواة في عين العلة، وجنس العلة، وعين الحكم وجنسه.

-كذلك يشترط في الفرع ألا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق للقياس، يعني ألا يكون الفرع قد نص عليه بدليل يوافق مقتضاه لمقتضى القياس، لأن القياس حيندد لا يحتاج إليه، كما لو قال قائل: " إن النبيذ قد نص عليه في حديث النبي صلى الله عليه وسلم (كل مسكر حرام) ولكن جماعة من محققي الأصوليين قالوا: لا مانع أن تأتي الأدلة على حكم واحد، فيجوز أن يثبت الحكم بالنص، ويجوز أن يثبت الحكم بالقياس كذلك.فيقال: أن النبيذ محرم بالنص بقول النبي صلى الله عليه وسلم(كل مسكر حرام)، ويكون كذلك ويكون كذلك محراما بالقياس، أي بالقياس على الفرع.

- كذلك من الشروط التي يجب أن تتوافر في الفرع ألا يكون حكمه متقدما على حكم الأصل في الظهور؛ لأنه لو كان حكم الفرع متقدما على حكم الأصل في الظهور، للزم من ذلك أن يكون الفرع قد ثبت حكمه حال تقدمه بلا دليل، وهذا ممتنع في الشريعة.

بالمثال يتضح المقال : لو قلنا مثل: نقيس الوضوء على التيممَ في وجوب النية فإن هذا فرعٌ يكون حكمه قد تقدم على حكم أصله، ذلك أن الوضوء الذي هو الفرع سابقٌ على التيمم، فلو كان الوضوء يقاس على التيمم في وجوب النية ،لكان الوضوء قد ثبت حكمه حال تقدُمه بلا دليل ،.. طيب أنت قست الوضوء على التيمم، ولكن الوضوء سابق على التيمم، هل ثبت وجوب النية في الوضوء، الذي هو سابقٌ على التيمم بلا دليل ؟ قطعا هذا ممتنعٌ في الشريعة، فلايصح هنا القياس، ولكن يستعمل ذلك من جهة الإلزام في الأصل، أو القصد، لا من جهة القياس، كما وقع في كلام الشافعي رضي الله عنه، في مناقشة الحنفية، أنه قال لهم (طهارتان أنى تفترقان)،أي: الوضوء والتيمم طهارتان أنى تفترقان؛ أي: متساويان في المعني.

- إذن، يشترط في الفرع هذه الشروط التي ذكرناها، ذكر المصنف منها:

1. أن يكون مناسبا للأصل فيما يجمع به بينهما للحكم

2. وكذلك يشترط في الفرع وجود تمام العلة فيه

3. وإلا يقوم القاطع على خلافه،

4. وألا يقوم خبر الواحد على خلافه

5. وأن يساوي الفرع الأصل في المقصود، من عين أو جنس؛ أي عين العلة أو جنسها وعين الحكم أو جنسه

6. واشترط بعضهم ألا يكون الفرع منصوصا عليه بموافق للقياس، وقلنا لامانع من وجود دليلين على مدلول واحد.

7. وكذلك يشترط ألا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الأصل في الظهور.

ثم يأتي معنا بعد ذلك ، شروط الأصل:

ذكرنا الشروط التي يجب أن تتوافر في الفرع، يأتي معنا الشروط التي يجب أن تتوافر في الأصل: قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله تعالى :و من شرط الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين ليكون القياس حُجة على الخصم، فإن لم يكن خصم فالشرط ثبوتُ حكم الأصل بدليل يقول به القائس

. كذلك من الشروط التي يجب أن تتوافر في الأصل، أي يجب أن تتوافر في الأصل..

بعدما أتم المصنف شروط الفرع، شرع في شروط الأصل؛ أي: شروط حكم الأصل:

- لابد أن يكون حكم الأصل ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين، لأنه إذا لم يكن كذلك، لم يجزالإلحاق، قد يكون الخصمان متفقين على حكم الأصل، ولكن كل خصم من الخصمين يثبت حكم الأصل بعلة غير العلة التي يثبته بها صاحبه، الشافعي والحنفي قد اتفقا على حكم الأصل ولكنهما مختلفان في العلة التي ثبت بها حكم الأصل، فإذا أراد أحدهما أن يقيس على هذا الأصل فرعا، محتاجا على الآخر لم يصح القياس في هذه الحالة؛ لأن العلة التي ثبتت عنده على حكم الأصل، ليست هي نفس العلة التي ثبتت عند أخيه، فمثلا : حلي الصبية لاتجب فيه الزكاة باتاق الشافعية والحنفية ولكن الشافعي يقول: إن الزكاة لاتجب فيه لعلة كونه حليا مباح، أما الحنفي فإنه يقول لاتجب الزكاة فيه لعلة كونه مال صبية، فالحنفي والشافعي قد اتفقا على الحكم في هذه الحالة، لكن الشافعي قد أثبت حكم الأصل بعلة، والحنفي قد أثبته بعلة أخرى، فلو قال الشافعي مثلا يقاس حليٌ البالغة على حلي الصبية، لما سلم له الحنفي لأن العلة التي ثبتت في الأصل وأ خذ منها حكم الأصل مختلفة عند الحنفي عن العلة التي ثبت بها حكم الأصل عند الشافعي، فمن شرط حكم الأصل أن يكون ثابتا بدليل متفق عليه بين الخصمين ولايجب على الصحيح عند أكثر الأصوليين أن يكون الاتفاق بين جميع الأمة وإنما الواجب أن يكون الاتفاق بين الخصمين فحسب؛ لأنهما هما أطراف القياس، فلا يعنينا اتفاق الأمة في هذه الحالة وإنما يعنينا اتفاق الخصمين.

-كذلك قول المصنف رحمه الله: ومن شرط الأصل، يدل على: أن المصنف رحمه الله لم يذكر كل شروط الأصل وإنما شرط ذكر بعض شروط حكم الأصل، فمن شروط حكم الأصل كذلك:

-أن يكون ثابتا بدليل شرعي، كأن يكون ثابتا بالقرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس على خلاف في الأخيرين، فقد اتفق الأصوليون على أنه يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بالقرآن أو ثابتا بالسنة ،كذلك ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجوز أن يكون ثابتا بالإجماع لأن الإجماع دليل شرعي معتبر ، طيب ، هل يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس ؟، نحن عرفنا أن حكم الأصل يجوز أن يكون ثابتا بالقرآن ، لو قال قائل إن النبيذ محرم قياسا على الخمر بجامع الإسكار..

حكم الأصل ثابتا بماذا؟ ثابت بالقرآن، قول ربنا سبحانه وتعالى (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه) حكم الأصل وهو التحريم ثبت بالقرآن، فقيس على الأصل؛ الذي هو الخمر النبيذ.

- كذلك يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بالسنة.

- كذلك يجوز عند جمهور الأصوليين أن يكون ثابتا بالإجماع.

- طيب هل يجوز أن يكون ثابتاا بالقياس؟

الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين أنه لايجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس. لما؟

قالوا لو كان حكم الأصل ثابتاا بالقياس، لكان القياس الثاني إذا اتحدت العلة مجرد لغو ،لاستغنائنا بقياس هذا الفرع على ماهو فرع في القياس الأول بقياسه على الأصل، الأصل الأول، ما معنى ذلك؟

لو قلت لك مثل: التفاح ربوي ، أو لو قلنا مثالا الغسل يقاس على الصلاة في اشتراط النية، بجامع العبادة، ثم قلنا يقاس الوضوء على الغسل بما ذكر، عندي الآن قياسان. قياس الغسل على الصلاة في اشتراط النية بجامع ان كل منهما عبادة، عندي الغسل فرع والصلاة أصل، بعدما

قست الغسل الذي هو فرع، على الصلاة التي هي الأصل؛ لاشتراط العلة بجامع العبادة، أردت أن أقيس الوضوء على الغسل، فالغسل حين إذ أصل في القياس الثاني، لكنه فرع في القياس الأول، إذا قلنا إن الغسل في القياس الثاني أصل، هل يجوز أن يكون الأصل او حكم الأصل ثابتا بالقياس أم لايجوز ؟

قال جمهور الأصوليين ، لو كانت العلة متحدة لكان ذلك لغوا، ما الذي يجمعلك تقيس الوضوء على الغسل في وجوب النية بجامع العبادة، فلتقس الوضوء مباشرة على الصلاة في وجوب النية بجامع العبادة، فهذا تطويل لافائدة منه. فقالوا لايجوز ان يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس؛ لأنه لو كان حكم الأصل ثابتا بالقياس، كان القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا، لأننى نستغني عن هذا القياس الثاني الذي فيه فرع القياس الأول أصلا في الثاني، وإنما نقيس الفرع في القياس الثاني على أصل القياس الأول مباشرة، نقيس الغسل على الصلاة مباشرة. وقالوا إن اختلفت العلة ، لكان قياسا فاسدا غير منعقد أصلا. .كما لو قسنا الرتق مثلا على جبّ الذكر، الرتق: انسداد محل الجماع عند المرأة ، لو قسنا الرتق على جبِّ الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ،كما أن جب الذكر يفوّت الاستمتاع، فإن الرتق في النساء يفوت الاستمتاع، الرتق هنا أصل أم فرع، هو فرع و جب الذكر هو أصل.

ثم أردنا أن نقيس الجزام على الرتق، الرتق كان فرع في القياس الأول، ونحن جعلناه أصلا في القياس الثاني، هل يجوز ذلك؟ الرتق هنا حكمه ثابت بالقياس، قالوا: لايجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس أصلة، فضلا عن أن العلة هوا مختلفة، فالقياس غير منعقِد أصلا، فلايجوز أن يكون حكم للأصل ثابتا بالقياس؛ لأنه لو اتحدت العلة لكان القياس الثاني لغوا ، ولو اختلفت العلة كان قياسا باطلا غير منعقد، كقياس الجزام على الرتق، لأن الجزام غير مفوت للاستمتاع لذلك فالقياس غير منعقد أصلا .

-وذهب جماعة من محققي الأصوليين إلى أنه يجوز أن يكون فرع القياس الأول أصلا في القياس الثاني، ولكن بقيد أن يظهر للوسط فائدة، أن نقول مثلا : التفاح ربوي قياسا على الزبيب بجامع المطعومية، ثم نقول والزبيب ربوي قياسا على التمر بجامع المطعومية مع الكيل، ونقول التمر ربوي قياسا على الأرز بجامع الطعم والكيل مع الإقتيات، ونقول والأرز ربوي قياسا على البر بجامع المطعومية والكيل والقوت الغالب، طيب نحن مالذي منعنا أن نقيس التفاح على البر مباشرة وأن نسقط هذه الوسائط؟ الفائدة المرجوة من ذلك إبطال الأوساط غير المعتبرة

- أي: نحن ذكرنا غير وصف المطعومية، وصف الكيل، وصف الإقتيات،ذكرنا غير وصف، ثم تبين لنا بهذا التدرج أن الوصف المعتبر في العلية إنما هو المطعومية، أما الكيل والاقتيات الغالب فليس بأوصاف معتبرة.

-إذن، يجوز أن يكون حكم الأصل ثابتا بالقياس إذا ظهرت للتدرج فائدة، وهذه المسألة مختلطة بمسألة أخرى في شروط الفرع، فلعضهم يذكر في شروط الفرع، ألا يكون ثابتا بالقياس، ثم يذكر بعد ذلك ألا يكون فرعا في قياس آخر، ويبدي خلافا بين الصورتين ، ولكن الذي يظهر أنه لافرق بين الصورتين والله أعلم.

- كذلك من الشروط التس يجب أن تتوافر في الفرع: ألا يكون معدولا به عن سنن القياس، وهكذا تنطق بفتح السين والنون، فكان شيخنا إذا قال هذا كان يقول :(ياولد، اسمع مني وانطق مثلي)

-إذن يشترط ألا يكون معدولا به عن سنن القياس، أي معدولا به عن سنن القياس ،أي معدولا به عن منهاج القياس,؛ لأن المعدول به عن سنن القياس حكم خاص بالمعدول له، ومن ثم لايجوز تعدية الحكم منه إلى غيره، وذلك كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم، شهادة خزيمة بشهادة رجلين، فهذا خاص بخزيمة رضي الله عنه وحده، فلا يعدى الحكم منه إلى غيره وإن كان أفضل من خزيمة، فلا يقال إو شهادة الصديق مثلا بشهادة رجلين، لأن هذا من قبيل المعدول يه عن سنن القياس.

كما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسام اشترى فرسا من أعرابي، ثم جحد الأعرابي البيع، وقال للنبي صلى الله عليه وسلم: هلم شاهدا يشهد علي،فشهد عليه خزيمة بن ثابت رضي الله تعالى عنه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لخزيمة " ماحملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا" فقال: صدقتك فيما جئت به، وعلمت أنك لاتقول إلا حقا، فقال عليه الصلاة والسلم" من شهد له خزيمة فحسبه أو فهو حسبه"، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم شهادة خزيمة بشهادة رجلين، فهذا من قبيل المعدول به عن سنن القياس

- كذلك من الشروط التي يجب أن تتوافر في حكم الأصل : ألا يكون دليله شاملا لحكم الفرع، فلو قال قائل إن النبيذ يقاس على الخمر بجامع الإسكار، لاعترض عليه؛ بأن دليل حكم الأصل وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم(كل مسكر حرام)، يشمل الفرع ومن ثم فلاحاجة إلى القياس، ولكن يجوز عند جماعة من محققي الأصوليين تضافر دليلين على مدلول واحد.

-إذا بهذا تنتهي الشروط التي يجب أن تتوافر في حكم الأصل.

ثم أتى المصنف بعد ذلك إلى الشروط التي يجب أن تتوافر في العلة، قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله " ومن شرط العلة أن تطرد في معلولتها، فلا تنتقض لفظا ولا معنى

قبل أن نقف مع شروط العلة، فإننا نقف مع تعريف العلة، ومع الطرق التي يتوصل بها إلى العلة، فإن الأصوليين قد ذكروا أن للعلة مسالك يتوصل بها إليها

-العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط الشارع به الحكم، وجودا وعدما.

وصف ظاهر: أي ليس وصف خفي منضبط أي لايختلف ابختلاف الأزمنة والأمكنة والناس.

ناط الشاع به وجودا وعدما: أي علق الشارع الحكم عليه وجودا وعدما، إن وجد هذا الوصف وجد الحكم، وإن انعدم اهذ الوصف انعدم الحكم.

-إذن العلة يتوصل إليها بمسالك، أي طرق، إذا وجدنا طريقا من هذه الطرق؛ علمنا ان هذا الوصف هو علة للحكم على الوجه الذي بينه أهل العلم عليهم رحمة الله.

-من مسالك العلة : الإجماع، قد يقع الإجماع على أن العلة من الحكم الفلاني كذا وكذا

هذا كما في حديث الصحيحين، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) فالعلة من منع الشارح الحكم في هذه الحالة هو تشويش الغضب لفكر المرء، فقد يقضي بخلاف الحق لأن فكره مشوش، في هذه الحالة العلة قد ثبتت بالإجماع، أو طريق الوصول إلى العلة إنما هو الإجماع

وغالب الأوصوليين يقدمون الإجماع لقوته، كذلك قد تكون العلة ثابتة بالنص، والنص ليس على درجة واحدة وإنما هو على درجتين:

1. نص صريح في العِلِية

2. ونص ظاهرٌ في العلية

-أما النص الصريح في العلية: فهو أن في لفظ الشارع ما لا يحتمل إلا التعليل، فهناك الفاظ في العربية إذا أتت، لايفهم منها إلا التعليل، فهذا يكون في المرتبة العليا ويسمى ناصا صريحا في العلية.

-أما الذي يستعمل في العلية وغيرها، ولكنه راجح في العلية في هذا الموضع، فإنه يسمى نصا ظاهرا في العلية.

-أما النص الصريح في العلية فهو أن يرد لفظ لايستعمل إلا للتعليل كقول ربنا (من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل) من أجل ذلك هذه لاتستعمل إلا للتعليل. وقوله:(كي لا يكون دولة للأغنياء) كي ا: لاتستعمل إلا في التعليل

المرتبة الثانية في النص: النص الظاهر في العلية وليس قاطعا في العلية ،اللفظ الذي أتى فيه يأتي للعلية ويأتي لغيرها ولكن المجتهد يظهر له أن هذا اللفظ قد استعمل في هذا الموضع للتعليل

كاللام مثلا ظاهرة في العلية كقول ربنا: (كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور)، لتخرج؛ للتعليل، كذلك الفاء تقع في كلام الشارع للتعليل، وقد تقع في كلام الرواة، كذلك ، للتعليل ، قال ربنا سبحانه وتعالى(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) فالعلة من الجلد إنما هي الزنا، وقوله تعالى:(والذين يرمون المحصنات فاجلدوهم)، فاجلدوهم؛ الفاء هنا للتعليل، كذلك كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل الذي وقصته ناقته) لاتمسُوه طيبا ولاتخمروا رأسه ، لما؟ قالوا: لأنه يبعث يوم القيامة مليبا، إذن مالعلة من تخمير رأس المحرم ؟، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا.

-كذلك قد تقع الفاء من كلام الرواة، كما في حديث عمران بن حصين في حديثه عن رسول الله سهى رسول الله صلى الله عليه وسلك فسجد ، فالسجود؛ سجود السهو علته ماسبق وهو السهو.

. طبعا عادة الأصوليين روايه هذا الحديث بالمعنى، لمناسبة الصيغة للقاعدة الأصولية.

- كذلك من الألفاظ التي تستعمل للتعليل (إن) كما قال ربنا سبحانه وتعالى حكاية عن نوح عليه السلام (ربِّ لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا، إنك إن تذرهم يضلوا عبادك..) إنك هنا للتعليل

-كذلك(إذ)، تستخدم في كلام الشارع، ضربت العبد إذ أساء، أي لإساءته، وتستعمل لغير التعليل؛ لذلك قلنا هي ظاهرة في العلية وليست صريحة في العلية،

-إذن المسلك الثاني هو النص والنص على مرتبتين:

* إما أن يكون ظاهرا في العلية *أو أن يكون صريحا في العلية الصريح

في المرتبة العيا والظاهر أدون منه

. المسلك الثالث من مسالك العلة هو: مسلك الإيماء

الإيماء: هو اقتران وصف الملفوظ بحكم، لو لم يكن الوصف علة لكان ذلك بعيدا عن تصرف الشارع، يأتي عندي حكم معين ويقترن بهذا الحكم، وصف ، أو إن شئت فقل اقترن الوصف بحكم، لو لم يكن هذا الوصف علة في الحكم، لكان ذلك بعيدا عن تصرف الشارع لايليق بفصاحته وإتيانه بالألفاظ والأوصاف في مواضعها.

نمثِل عليه بحديث الأعرابي أن النبي صلى الله عليه وسلمٌ، جاءه أعرابي وذكر له أنه واقع أهله في رمضان، جامع أهله في نهار رمضان،

فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يعتق رقبة، فذكر الحكم مقترنا بالوصف في هذه الحالة، إن لم يكن الوصف علة للحكم، لكان ذلك بعيدا عن تصرف الشارع.

. الإيماء له صور عديدة، منها مثلا هذا المثال الذي ضربناه، قلنا: أن يأتي حكم الشارع بعد سماع وصف معين ،جاء الأعرابي للنبي فقال .. جامعت امرأتي في نهار رمضان ،فقال النبي صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة ، فأمر النبي للأعرابي بالإعتاق عند ذكر الأعرابي للوقاع، يدل على أنّ الجماع في نهار رمضان هو علة الحكم، وإلا لكان ذلك بعيد عن تصرف الشارع.

2. كذلك من صور الإيماء أن يذكر في الحكم وصف لو لم يكن علة للحكم، لكان ذكر ها الوصف لغوا والشارع منزه عن اللغو، وذلك كما في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لايحكم أحد بين اثنين وهو غضبان) فالنبي صلى الله عليه وسلم ذكر وصف الغضب باعتباره مشواش للفكر فلو لم يكن المنع من الحكم، معللا بالغضب ،لما كان لذكر هذا الوصف معنى، ولكان لغوا، وكلام الشارع منزهٌ عن وقوع اللغو.

3. كذلك من صور الإيماء أن يفرق الشارع بين حكمين بصفة معينة، سواءٌ أذكر الشارع الحكمين أو ذكر حكما واحدا، بالمثال يتضح المقال: أخرج الشيخان(أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين، وللرجل سهما)النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين هذين الحكمين بذكر صفتين، فلو لم تكن الصفة علة للحكم؛ لما كان لهذا التفريق معنى، وهذا بعيد عن الشارع.

-إذن تفريق الشارع بين حكمين بصفة معينة، هذا يدل على أن الصفة هي علة الحكم، وقد لايذكر الشارع الصورتين، ولكن يذكر الصورة الأولى أو يذكر صورة واحدة، و يدلُ بها على غيرها، ويدل على أنّ العلة هي الصفة المذكورة في هذه الصورةكما في حديث: (القاتل لايرث) وإن كان في إسناده مقال عند متقدمي المحدثين، ولكننا هنا التمثيل على القاعدة الأصولية، ذكر النبي صلى الله عليه وسلم صفة واحدة هنا ، والصفة الأخرى معلومة من فحوى كلام الشارع ، ورتب على الصفحة التي ذكرها حكما، أي دل على أن الصفة التي هي القتل هي علة المنع من الإرث

٤- كذلك قد يفرق الشارع بين حكمين بشرط معين أو بغاية أو باستثناء أو استدراك فيكون في ذلك دلالة على العلة ،

. يفرّق الشارع بين حكمين بشرط كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شدتم إذا كان يادا بيد) ففرق النبي صلى الله عليه وسلم، بين اختلاف الأجناس واتحاد الأجناس، فدل ذلك على أن الاختلاف علة للجواز و الاتحاد علةٌ للمنع.فرق النبي صلى الله عليه وسلم بين اختلاف الاجناس واتحادهما بشرط ، فقال(فإذا اتفقت الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد)، فالاختلاف علة في الجواز ،

٥-وقد يفرق الشارع بين حكمين بغاية، هنا بالحديث السابق فرق الشارع بشرط، ولكنه قد يفرق بغاية كما في قول ربنا سبحانه وتعالى (ولاتقربوهن حتى يطهرن)، حتى يطهرن: هذه غاية؛ فدلّ ذلك على أن العلة من المنع من إتيان المرأة إنما هو الحيض، والعلة من الجواز إنما هو الطهر، فرق النبي صلى الله عليه وسلم بين الحكمين بالغاية ، (ولاتقربوهنّ حتى يطهرن) حتى هنا غائية ،

٦-كذلك قد يفرق الشا رع بين حكمين بالاستدراك: كما قال ربنا سبحانه وتعالى : (لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان)الشارع هاهنا قد فرق بين عدم المآخذة بالأيمان وعدم المؤاخذة بها، عند تعقيدها، فدل ذلك على أن التعقيد علة للمؤاخذة.

-إذن الشارع قد يفرق بين حكمين بالشرط أو بالغاية أو بالاستثناء أو بالاستدراك .

٧-كذلك من صور الإيماء أن يرتب الشارع حكما معينا على وصف، يظن أن هذا الوصف علةٌ للحكم ، كما يقال مثلا " أكرم العلماء

"، رتب القائل الحكم على وصف، هو العلة ترتيب الإكرام على العلم يدل على علية العلم في الإكرام .

٨-كذلك من صور الإيماء منع الشارع مما قد يفوّت المطلوب، كما في نحو قوله تعالى:(يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة) فمنع الشارع من البيع إنما هو مظنة تفويتها، فلو لم يكن المنع لمظنة التفويت لما كان له معنى ولا كان ذلك من تصرف الشارع بعيدا.

٩-كذلك من مسالك العلة : السبر والتقسيم، والسبر والتقسيم: هو حصر الأوساط التي يظنُ فيها العلية وإبطال مايصلح منها للعلية ثم تعيين الصالح، يعني مثلا: حينما ينظر المجتهد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : (البر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير ... إلخ) يقول المجتهد ماهو الوصف الذي يظنُ أن الشارع قد ناط به الحكم هنا، ثم يسبر هذه الأقسام التي يظن فيها العلية؛ يقول هل العلة هنا الإقتيات؟ هل العلة هنا المطعومية ؟ هل العلة هنا الكيل ؟ هل العلة هنا مركبة من الكيل مع المطعومية؟ ثم يبطل مالايصلح لهذه الأوصاف من العلية، الشافعي مثلا قال: إن العلة في هذه الأصناف المذكورة في الحديث إنما هي المطعومية ، وبطل عنده الإقتيات والكيل،

-وغيره من المجتهدين إنما قد يخالفه ، فيقول إن العلة هنا إنما هي الاقتيات لا المطعومية ، والمجتهد غاية أمره في هذه الصدد أن يقول إني بحثت فلم أجد أكثر من هذه الأوصاف، أي: لايحتج عليه مناظره، فيقول له: وما الذي أضمن به أنه لايوجد وصف آخر غير هذه الاوصاف التى حصرتها يصلح للعلية، لا هو ليس مكلفا بإقامة الدليل على ذلك ، هو مكلف أن يحصر من الاوصاف ما استطاع ، التي يظنُ أنها من الأوصاف لهذه العلية ،وهذا يكفيه أن يقول بحثت فلم أجد غيرها، إذ الأصل عدم ماسواها.

-السبر والتقسيم مسلك من مسالك العلة.

.١٠-كذلك من مسالك العلة : الدوران، والدوران أن يوجد الحكم عند وجود وصف معين، وأن ينعدم الحكم عند انعدام وصف معين، هذا الذي تسمعونه شائعا في ألسنة الفقهاء : (الحكم دائر مع علته وجودا وعدما)، إذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انعدمت العلة انعدم الحكم، الدوران مسلك من المسالك التي يستدل بها على العلية، كما نقول مثلا : الإسكار كوصف إذا وجد وجد التحريم، وإذا انعدم ، انعدم

التحريم، فيستدل بدوران الحكم مع هذا الوصف وجودا وعدما على أنه هو العلة من الحكم ،

١١-كذلك من مسالك العلة عند بعض الأصوليين : الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف دون مناسبة بينهما، وهذا مسلك عند جماعة من الأصوليين ، ولكن الراجح عند أكثر الأصوليين ، أنه ليس بمسلك معتبر من مسالك العلم، أي مثال لو قلنا: الخل مائع لاتبنى القنطرة على جنسه، فلا تزال به النجاسة كالدُهن. أي: يقصد المجتهد أن يقول: إنه بخلاف الماء الذي تبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة, طيب هذه المقارنة وحدها بين الوصف والحكم هل هي كافية للعلية؟ لا ليست كافية للعلية، لانتفاء المناسبة، وعلى هذا جمهور الأصوليين.

١٢. كذلك من مسالك العلة: تنقيح المناط : وهو أن يدل نص على التعليل بوصف معين ثم يحذف المجتهد خصوص هذا الوصف عن الاعتبار باجتهاده وينيط الحكم بالأعمّ، يعني مثلا: لما جاء الاعرابي فذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه جامع امرأته في نهار رمضان، فأوجب النبي صلى الله عليه وسلم عليه الكفارة، الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه،: يوجب الكفارة في إفساد صوم رمضان فحسب، أما الإمام أبو حنيفة ومالكٌ عليهما رضوان الله: فقد حذفا خصوص الكفارة عن الإعتبار، وهذا ما يسمى تنقيح المناط، حذف خصوص الكفاره عن الاعتبار وذلك لاجتهاده، وأناط الحكم بالأعم ، أي: أناط وجوب الكفارة بمطلق الإفطار. إذن الشافعي خص الكفارة بالجماع في نهار رمضان ،أما الإمام أبو حنيفة والإمام مالك فقد جعل الكفارة في مطلق الإفطار بالمواقعة.

١٣. كذلك من صور تنقيح المناط : أن يأتي في الحديث عدة أوصاف، فيحذف المجتهد بعض هذه الأوصاف عن الاعتبار وينيط الحكم بوصف من هذه الأوصاف.كما جاء في الحديث أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: وهو يقول يارسول الله هلكت ، وذكر الراوي أنه كان يصرخ، وينتف شعره، ويقول هلكت يارسول الله، فذكر لرسول الله جماعه لزوجه في نهار رمضان، هناك عدة أوصاف ذكرت في هذا الحديث، المجتهد ينظر هل العلة من وجوب الكفارة كونه أعرابيا .؟ هل العلة كونه كان يصرخ؟ هل العلة من وجوب الكفارة كونه كان ينتف شعره؟ هل العلة من وجوب الكفارة جماعه في نهار رمضان ؟ وهكذا، ثم يلغي من هذه الأوصاف مالايصلح للعلية، يحذف من هذه الاوصاف ما لا يصلح للاعتبار، ثم ينيط الحكم بالوصف المناسب، إذن في تنقيح المناط تكون الأوصاف التي ينظر فيها للعلية مذكورة في النص، وانتبه لهذه الجملة جدا، تكون الأوصاف التي يظن فيها للعلية مذكورة في النص، الاعرابي جاء يصرخ، وينتف شعره، ويقول هلهكت يارسول الله، لما؟ قال: جامعت امرأتي في نهار رمضان، الاوصاف المختصة العلية هنا؛ مذكورة في النص، فإذا جمعها المجتهد، وحذف منها ما لا يصلح في الاعتبار، واختار منها الصالح للاعتبار، نسمي هذا؛ تنقيح المناط، ولكن نرجع ماذا في تخريج المناط ؟ تخريج المناط تكون العلة غير مذكورة في النص، وإنما يلحظها المجتهد باجتهاده ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم(البر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر) يظل المجتهد يفكر ، ماهى العلة من الربوية من هذا النص: الكيل، المطعومية أم الإقتتات، ليست مذكورة في النص، إن كانت الأوصاف ويعتمد المناسب، أما لو كانت غير مذكورة بالنص فتسمى تخريج المناط، طيب ماذا يعني تحقيق المناط؟ تحقيق المناط : هو اثبات العلة في آحاد صورها

مثلا تقول هل النباش هل تقطع يده أم لا؟ النباش هو من ينبش القبوور يسرق الأكفان أو الطرار: هو النشال هل هو سارق أم لا؟

حين تحقق في النباش والطرار : هذا يسمى تحقيق المناط يعني النظر هل تحققت العلة في النباش والطرار أم لا..

يعني النظر هل العلة تحققت بالنباش والطرار أم لا ؟ فهذا يسمى تحقيق المناط نحن وقفنا مع تحقيق العلة،

ووقفنا مع مسار العلة ، يبقى معنا شروط العلة/

ذكر المصنف رحمه الله تعالى شروط العلة ، فقال، عبر طبعا كما عبر في الأصل والفرع قال: ومن شرط العلة أن تضطرد في معلولاتها فلا تنتقض لفظا ولا معنى، فما انتقضت لفظا بأن صدقت الأوصاف المعبر بها عنها في صورة دون الحكم ،أو معنى بأن وجد المعنى المعلل به، في صورة دون الحكم ، فسد القياس كأن يقال بالقتل المثقل إنه قتل عمد عدوان ، فيجب القصاص كالقتل بالمحدد، في . ن تقض بذلك قتل الوالد لولده، فإنه لايجب به القصاص، ووالثاني كأن يقال كذلك مثلا تجب الزكاة في المواشي لدفع حاجة الفقير ،فيقال نتقض لوجوده في الجواهر، ولازكاة فيها.

هذا الشرط الوحيد الذي ذكره الجويني رحمه الله، من شروط العلة: وهو ألا يعتري العلة نقض، وهو أهم هذه الشروط ، لابد ان تكون العلة سليمة عن النقض أي لايجوز أن توجد العلة دون أن تستتبع حكمها، إن وجدت العلة دون أن تستتبع حكها، دلَ ذلك على أنها علة فاسدة، وذكر الجويني رحمه الله صورتين من صور النقض ، إذن نحن عرفنا النقض وهو تخلف الحكم عن علته، الأصل أنه إن وجِدت العلة وجد الحكم، وإن انعدمت العلة انعدم الحكم، فإذا وجدت العلة دون أن تستتبع حكمها دل ذلك على أن العلة علة فاسدة لايجوز التعليل بها.

وانتقاض العلة على صورتين، مثل عليهما الشارح رحمه الله، قال الجويني: (فلا تنتقض لفظا ولامعنى).

انتقاض اللفظ: أن تصدق الأوصاف التي عبر بها عن العلة على صورة معينة،ثم لانجد حكم العلة.

كأن نقول مثلا في القتل بالمثقل هو قتل عمدٌ عدوان، فيجب به القصاص كما في القتل بالمحدد، الأصل عندنا ماذا ؟ القتل بالمحدد، الفرع القتل بالمثقل، العلة الجامعة هي أن كل منهما قتل عمد عدوان، طيب قتل الوالد ولده؛ قتل عمد عدوان، ومع ذلك لم يجب فيه قصاص، فدل ذلك على أن العلة منتقضة .

وقد يصدق المعنى الذي علل به، الانتقاض لفظا، طب الانتقاض معنى، ان يوجد المعنى الذي علل به في صورة دون أن تستتبع حكمها،

كما في قولنا تجب الزكاة في المواشي لدفع حاجة الفقير، طيب حاجة الفقير موجودة أيضا لو أوجبنا الزكاة في الجواهر ، ومع ذلك الشارع لايوجب الزكاة بالجواهر، فدل ذلك أن تعليل بعلة الفقير ليس مستقيما، وتكون علة منتقضة. هذا يجري عليه جماعة كثر من الأصوليين، اطلاق أن النقض قادح للعلة، وهناك وجه مقابل يجوز أن يتخلف الحكم عن علته، أي يجوز أن توجد علة دون ان تستتبع حكمها، ويسمي ذلك تخصيص العلة، وهناك مذاهب كثيرة في المسألة وهناك بعضها يجمل المسألة ، وهناك من يفصل بين المستنبطة والمنصوصة،

ولكن لتتلميذ المصنف-رحمه الله- الإمام الغزالي-رحمه الله-تأصل بديع في هذه المسألة، قسم الإمام الغزالي في تصانيف الأصولية تخصيص العلة، إلى عدة أقسام ، أي جوز الغزالي ان يتخلف الحكم عن علته، ولكن لم تخلف؟ وضع لذلك تأصيلا بديعا في كتابه المستصفى وشفاء الغليل إلى غير ذلك، ذكر أن تخلف الحكم عن علته قد يكون على عدة أوجه:

1. الوجه الأول: تخلف الحكم عن علته لاستثناء الشارع : أي الأصل في هذا الموضع أن العلة تستتبع حكمها، ولكن ما الذي منع العلة أن تستتبع حكمها؟ حكم الشارع (جاء خبر الشارع) ومثال ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، أن النبي قال:(لا تصر الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعض فإنه بخير النظرين، بعد أن يحتلب، وإن شاء أمسك وإن شاء ردها فصاع تمر) التصرية حبس اللبن في الضرع حتى بظن المشتري أن هذه الشاة حلوب، هذا وجه من وجوه التغرير بالمشتري، طيب إن اكتشف التغرير به بعد أن أخذ الشاة أو المبيع، ورحل، ماذا يفعل ؟ جعل النبي ه الخيار، إما أن يمضي البيعة؛ أي: يرضى به على حاله هذا أو أن يردها، طيب إن ردها؛ هو ردها بعدما حلبها، طيب هذا الحلب إنما هو ملك الغير صار ملك الغير ، هو أصلا إن ردت ، سيردها ناقصة، ناقصة من اللبن الذي كان فيها،، طيب العوض عنه في هذه الحالة ماذا؟ جعل النبي العوض عنه صاع تمر، فهذا عوض عن هذا الذي أتلف، طيب ضمان أو عوض المثليات؛ المفترض أن يكون بالمثليات، ومع ذلك جعل النبي هنا بالقيمة، فهذا تضمين بـالقيمة؛ لا بالمثل، طيب أنا عندي العلة في الضمان بالمثل ماذا ؟ العلة في الضمان بالمثل الإتلاف، طيب هذه العلة لم تستوجب حكمها، الإتلاف هنا لم يستوجب حكمه، وهو الضمان بالمثل، وإنما استتبع حكم آخر وهو الضمان بالقيمة، طيب ما الذي يجعل العلة هنا ممنوعة من استتباع حكمها، الذي جعل العلة هنا ممنوعة من استتباع حكمها؛ استثناء الشارع.
فالوجه الأول من تخلف الحكم عن علته، الضمان بالمثل، لم يستتتبع وإنما جاء الضمان بالقيمة ، العلة هنا استثناء الشارع
الوجه الاول إذن هو استثناء الشارع.

2. الوجه الثاني من أوجه تخلف الحكم عن علته: المزاحمة: قد تكون العلة مزاحمة من قبل علة أخرى، فتمنع العلة الأولى من استتباع حكمها، نمثل على ذلك : بولد المغرور بحرية الأمة، الأصل أن ولد الأمة يكون مملوكا لسيدها، فملكية السيد لهذه الأمة علة في ملك ولدها.

طيب ،ماذا لو غر السيد شخاصا معينا وزوجه بهذه الأمة، هذا المغرور بحرية الأمة، هل يكون الولد الذي أنجبه من الأمة، هل يكون مملوكا للسيد كذلك ، لايكون مملوكاً للسيد، طيب لماذا تخلف الحكم هنا عن العلة، التخلف هنا بالمزاحمة لأن هناك علة أخرى قد زاحمت العلة الأولى، وهي التغرير بالزوج، فالتغرير بزوج الأمة علة مزاحمة تمنع من رقّ الولد، لايخرج تخصيص العلة، أو تخلف الحكم عن علته، عن هاتين الحالتين أصالة:

1. إما أن يكون التخلف لاستثناء الشارع

2. أو يكون بمزاحمة العلة الأولى بعلة أخرى

وما يخر ج عن ذلك إنما يكون داخالا بالخطأ في التكييف الفقهي للنظر في المسألة.

مثالا لو قال قائل:(العلة من نقض الوضوء خروج خارج نجس من أحد السبيلين).

و سنفرع على مذهب الشافعية في هذه المسألة، وليس مذهب الحنفية، العلة من نقض الوضوء؛ خروج خارج من المخرج المعتاد أحد السبيلين، فإذا خرج دم من اليد أو من الرجل؛ هل يقال إن العلة هنا لم تستتبع حكمها ؟ لايقال إن العلة هنا لم تستتبع حكمها؛ لأن الذي وجد هنا قد وجد جزء العلة وليس كلها، الذي يقول إن العلة وجدت ولم تستتبع حكمها؛ إنما اعتراه خطأ في التكيف الفقهي، الذي وجد جزء العلة أنه ثم خارج وهذا الجزء الخارج النجس، هذا جزء العلة؛ ولكن بقى جزء لم يوجد وهو كونه خارج من المخرج المعتاد(أحد السبيلين) ، إذن تخلف الحكم عن علته لا يخرج عن حالتين؛ إما تخلف لاستثناء الشارع، أو تخلف للمزاحمة، ولا يكون خطأ في التكييف الفقهي، والتأصيل للإمام الغزالي تأصيل بديع في المسألة.

طبعا قول المصنف رحمه الله تعالى: ومن شرط العلة ،دليل على أن الذي ذكره المصنف هنا إنما هو بعض شروط العلة وليس كل شروط العلة، فمن شروط العلة كذلك:

أن تشتمل العلة على حكمة تبعث على الانتساب وتصلح هذه الحكمة لإناطة الحكمة بالعلة، فمثلا لو قيل وجوب القصاص إنما الحكمة منه هو حفظ الأنفس، فهذه حكمة قد اشتملت عليها العلة، تبعث على الامتثال، وتصلح العلة على هذا النحوي لإناطة الحكمة بها ،والعلة شاهد لهذه الإناطة، والفرق بين العلة والحكمة، أن العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي ناط الشارع به الحكم وجوادا وعداما، على اعتبار كلمة ناط أصحُ من أناط.

أما الحكمة فهي مظنة العلة، مثال أقول لك العلة من قصر الصلاة السفر، مثال:(وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة)، الشارع قد علق حكم القصر هنا على السفر ، طيب هل العلة هنا السفر أم العلة هي المشقة، العلة هنا هي السفر، أما المشقة فهي الحكمة، الحكمة مظنة العلة، أو السفر مظنة للمشقة.

. كذلك من شروط العلة ألا تعود العلة على الأصل بالإبطال، لايجوز أن تعود العلة على أصلها بالإبطال، يجوز أن تعود العلة على أصلها بالتخصيص، لكن لايجوز أن تعود على أصلها بالإبطال، ويمثل أصحابنا على ذلك بتعليل الحنفية وجود الشاة في الزكاة لدفع حاجة الفقير، مثال مثل هذه العلة تعود على أصلها بالإبطال، لأن التعليل بحاجة الفقير يجوز إخراج قيمة الشاة، لأن سد حاجة الفقير يحصل بإخراج الشاة ويحصل بإخراج قيمتها، فهذا يعود على الأصل بالإبطال، إذن لا تجب الشاة أصلا، ويكون المخر، مخيرا أصلا بين الشاة وبين، العلة هنا رجعت على أصلها بالإبطال، لكن يجوز أن ترجع العلة على أصلها بالتخصيص، مثلا لو قلنا إن العلة من نقض الوضوء بلمس المرأة ، أن اللمس مظنة للاستمتاع ، طيب هذه العلة تدلك على أن المحرم لاينقض لمسها الوضوء، وعلى أن الصغيرة التي لا ت شتهى لاينقض لمسها الوضوء، إذن العلة هنا عادت على أصلها بالتخصيص، إذن يجوز أن تعود العلة على أصلها بالتخصيص، ولايجوز أن تعود العلة على أصلها بالإبطال.

. كذلك من شروط العلة:

- ألا تخالف العلة نصا ولا إجماعا، لأن القياس إنما هو يلجأ إليه عند عدم النص وعدم الإجماع. فلا يجوز أن تكون العلة مخالفة لنص أو اجماع، لأن النص والإجماع مقدمان على القياس.كما لو قال حنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير إذن وليها، قياسا على ملكها لسلعتها ،نقول له هذا مخالفٌ لحديث أبي داود (أيُما امرأة ن ك ح ت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)، طبعا قلنا ونبهنا، قبل ذلك، على إن المناظرة لاتقف عند هذا الحد ،الحنفي من حقه أن يدفع هذا الإستدلال ، ويقول هذا الخبر لايصح عندي أيضا ،

. كذلك لايجوز أن تكون العلة مخالفة ا للإجماع كما لو قاس قائسٌ صلاة المسافر على صومه في عدم الوجوب، كما أن الصوم لايوجب للمشقة الحاصلة بسبب السفر، فإن الصلاة لاتجب كذلك بجامع السفر الذي هو مظنة المشقة، هذا مخالفٌ للإجماع على أداء الصلاة؛ وجوبا بالسفر والحضر تماما بتمام إلا ما يستثنى من أحكام القصر والجمع ونحو ذلك.

هذه بعض شروط العلة ولانستفيض فيها ولافي قوادحها وقوادح القياس ، لمناسب مقام الورقات،

ولابقوادحها وقوادح القياس

إنما تدرسون كل هذه الشروط مع استفاضة في الخلافات فيها، وتدرسون قوادح العلة خاصة، وقوادح القياس عامة، في المراحل التالية إن شاء الله تعالى.

قال المصنف والشارح رحمه الله: (ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات) أي تابعا لها في ذلك، إن وجدت وجد وإن انتفت انتفى، أي الحكم تابع للعلة في الثبوت والانتفاء. أي إن وجدت العلة وجد الحكم، وإن انتفتِ العلة انتفى الحكم. وقد سبق منا بعض ذلك.

قال والعلة هي الجالبة الحكم بمناسبتها له،

أي: أن العلة مستدعية للحكم لحصول المناسبة بين العلة والح كم، يعني مثلا إذا وجِد الإسكار، جلب الإسكار التحريم لوجود المناسبة بين العلة التي هي الإسكار والتحريم ،

قال: والحكم هو المجلوب للعلة،

لما ذكر، أي ماسبق وذكرناه من المناسبة بين العلة والحكم. أي: إنما كان الحكم مجلوب للعة لما بينهما من المناسبة

وبهذا ينتهي باب القياس، أسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل في السر والعلن، إنه وليُ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد ألا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٢٧)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد فهذا درسٌ في شرح كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيب ثراه وجعل الجنة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدارين. وكنا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند فصل الحظر والإباحة.

قال المصنف والشارح عليهما رحمة الله "وأما الحظر والإباحة، فمن الناس من يقول إن الأشياء بعد البعثة على الحظر، أي على صفةٍ هي الحظر، إلا ما أباحته الشريعة. فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة فيُستمسك بالأصل، وهو الحظر. ومن الناس من يقول بضده؛ وهو أن الأصل في الأشياء بعد البعثة على الإباحة إلا ما حظره الشرع. والصحيح التفصيل؛ وهو أن المضار على التحريم والمنافع على الحل، أما قبل البعثة فلا حكم يتعلق لانتفاء الرسول الموصل له إليه". فلا حكم يتعلق بأحدٍ لانتفاء الرسول المرسل له إليه.

هذا فصل الحظر والإباحة. هل الأصل في الأشياء أنها على الحظر أو أنها على الإباحة؟

قال المصنف رحمه الله: "وأما الحظر والإباحة، فمن الناس من يقول إن الأشياء بعد البعثة على الحظر". وقول المصنف رحمه الله تعالى "الأشياء" يشمل الأقوال والأفعال، ويشمل المنافع والمضار كذلك. قال " فمن الناس من يقول إن الأشياء بعد البعثة على الحظر"

أي على صفة هي الحظر. "إلا ما أباحته الشريعة" أي إلا ما دلت الشريعة على أنه مباح، أي الأصل في الأشياء التحريم إلا ما دلت الشريعة على أنه مباح. والمراد بالإباحة هنا، ليس استواء خصوص الطرفين، وإنما المراد بها الجواز الذي يشمل الوجوب والندب والكراهة، لأن الشريعة إذا دلت على جواز شيء معين فلا يخلو هذا الشيء من أن يكون إما مطلوبًا على وجه الحتم والإلزام، أو مطلوبًا على غير وجه الحتم والإلزام، أو مطلوبًا تركه؛ إما أن يكون الشيء قد طلب فعله على وجه الحتم والإلزام = وهذا هو الواجب، أو أن يكون مطلوبًا فعله على غير وجه الحتم والإلزام = وهذا هو المندوب، وإما أن يكون مطلوبًا تركه على غير وجه الحتم والإلزام = فهذا هو المكروه، وإما أن يكون مأذونًا فيه إذنًا فيه استواء الطرفين = ففي هذه الحالة هذا هو المباح. والمراد بالإباحة هنا = ما يشمل الإباحة الحقيقية؛ أي استواء الطرفين، وما يشمل الوجوب والندب والكراهة. هذا القول الذي حكاه المصنف رحمه الله تعالى أن الأصل في الأشياء أنها على الحظر إلا ما دلت الشريعة فيه على أنه مباح، وهذا قول أبي علي بن أبي هريرة من أصحابنا وغيره. قال: "ومن الناس من يقول بضده" وهو أن الأصل في الأشياء بعد البعثة أنها على الإباحة إلا ما حظره الشرع. القول المقابل يقول بأن الأصل في الأشياء أنها على الإباحة، وهذا قول أبي العباس بن سُرَيج من أصحابنا وأبي إسحاق الإسفراييني عليهما رحمة الله وغيرهم. الأصل في الأشياء الإباحة؛ أي الأصل أنها مأذون فيها إلا إذا حظرها الشارع أي إلا إذا قام دليل شرعي على أن هذا الفعل المعين محظور.

ثم ذكر الشارح رحمه الله تعالى قولًا ثالثًا بالتفصيل؛ فقال رحمه الله: "والصحيح التفصيل؛ وهو أن المضار على التحريم، والمنافع على الحِل" أي أننا لا نطلق أن الأصل في الأشياء حل ولا تحريم، وإنما نقول إن المنافع على الحل، لأن هذا الذي دلت عليه الأدلة الشرعية كقول ربنا سبحانه وتعالى "خلق لكم ما في الأرض جميعًا" فهذه الأشياء التي خلقها الله عز وجل لنا إما أن تكون مخلوقة لنفع الله عز وجل وإما أن تكون مخلوقة لنفعنا، والأول ممتنع باتفاق؛ إذ لا يحتاج ربنا سبحانه وتعالى إلى شيء، فلم يبق إلا أنها مخلوقة لنفعنا. وهذا قد ذُكر في معرض الامتنان، ولا يمتن ربنا سبحانه وتعالى إلا بالجائز الذي لا ضرر فيه. "خلق لكم ما في الأرض جميعًا" هذا ذُكِر في معرض الامتنان، ولا يمتن ربنا سبحانه وتعالى إلا بالجائز الذي لا ضرر فيه. أما المضار فإنها على التحريم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" أي لا تضروا أنفسكم ولا تضروا غيركم، فهذا خبر بمعنى النفي. إذن ذكر المصنف رحمه الله تعالى قولين متقابلين ثم صحح الشارح -رحمه الله تعالى –التفصيل: أن المضار على التحريم والمنافع على الحِل. قال: "أما قبل البعثة فلا حكم يتعلق بأحد لانتفاء الرسول الموصل له إليه". أي خلافنا هذا الذي سبق أن سردناه إنما هو بعد البعثة، أما قبل البعثة فلا حكم يتعلق بالأشياء لانتفاء الرسول الذي يوصل أحكام الله عز وجل إلى خلقه. ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في مسألة جديدة فقال: "ومعنى استصحاب الحال الذي يُحتج به كما سيأتي = أن يستصحب الأصل، أي العدم الأصلي عند عدم الدليل الشرعي بأن لم يجده المجتهد بعد البحث الشديد عنه بقدر الطاقة: كأن لم يجد دليلًا على وجوب صوم رجب، فيقول لا يجب باستصحاب الأصل، أي العدم الأصلي وهو حجة جَزمى. هذا دليل من الأدلة الشرعية المعتبرة (دليل الاستصحاب). والاستصحاب في اللغة = طلب الصحبة، فكل شيء لازم شيئا يقال استصحبه. سمي بذلك لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبًا للحال. وهو على أنواع كثيرة، بَيد أن الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى لا خلاف فيه (الذي ذكره فيما قرأناه، لكن الذي سياتي بعد ذلك فيه الخلاف). فاستصحاب العدم الأصلي لا خلاف فيه، فمثلًا لو قال المجتهد "لا تجب صلاة سادسة لعدم الدليل على ذلك" هذا يسمى استصحابًا للبراءة الأصلية، أي الأصل أن ذمة العبد بريئة من الحقوق حتة يثبت الدليل الذي يشغل الذمة بحق من حقوق الله سبحانه أو بحق من حقوق العباد، وهذا النوع من الاستصحاب متفق على حجيته (استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية عند عدم الدليل الشرعي)، ذلك أن المجتهد إذا نظر في مسألة فلم يجد دليلًا شرعيًا موجبًا فإنه يحكم بعدم الوجوب. إذا نظر في الشريعة فلم يجد دليلًا على وجوب صلاة سادسة، فيحكم بعدم الوجوب. قال "بأن لم يجده المجتهد بعد البحث الشديد عنه بقدر الطاقة" كأن لم يجد دليلًا على وجوب صوم رجب، فلا يقولن قائل: نحتاج إلى دليل من القرآن أو السنة على أن صوم رجب غير واجب، بل الذي يزعم وجوب صوم رجب هو الذي يُكلف بالدليل، أما الذي ينفي وجوب صوم رجب فيكفيه أن يستصحب البراءة الأصلية أو العدم الأصلي، أي أن ذمة المكلف بريئة من الحقوق حتى يأتي الدليل الذي يبين شغل الذمة بحق من الحقوق؛ من زعم وجوب الوتر فإن مخالفه يطالبه بالدليل، وليس على مخالفه، كالشافعي مثلًا، إلا أن يحتج باستصحاب البراءة الأصلية، أي براءة الذمة من الحقوق أو العدم الأصلي. وهذا حجة ولا إشكال في ذلك، ولكن هناك أنواع مختلف فيها من هذه الأنواع، هذا الذي ذكره الشارح رحمه الله. قال الشارح رحمه الله "وأما الاستصحاب المشهور الـذي هو ثبوت أمر في الزمن الثاني بثبوته في الأول فحجة عندنا دون الحنفية" هذا لون من ألوان الاستصحاب التي وقع فيها الخلاف؛ الاستصحاب بمعنى ثبوت أمر في الزمان الثاني لثبوته في الأول، هذا حجة عندنا نحن الشافعية خلافًا للحنفية، وهذا مثل عليه الشارح رحمه الله تعالى بقوله "فلا زكاة عندنا في عشرين دينارًا ناقصة" أي عشرين دينارًا ناقصة عن النصاب. قال "تروج برواج الكاملة" تروج = أي يُرغب فيها كما يرغب في الكاملة. "فلا زكاة عندنا في عشرين دينارًا ناقصة" أي عن النصاب "تروج رواج الكاملة بالاستصحاب" أي باستصحاب المعنى الذي ذكرناه، أو بالاستصحاب بالمعنى الذي ذكرناه، ثبوت أمر في الزمن الثاني بثبوته في الأول. كذلك من أنواع الاستصحاب التي نشأ فيها الخلاف = استصحاب حال الإجماع في محل النزاع، كأن يكون عندي في المسألة صورتان، وقد أجمع العلماء على حكم معين في صورة معينة ثم تغيرت هذه الصورة، فهل يستصحب الحكم المُجمَع عليه في الصورة الثانية أو لا؟ أيكون بذلك حجة أو لا؟ هذا فيه خلاف. والذي عليه أصحابنا وأكثر الأصوليين أنه لا حجة فيه، خلافًا للمُزَنيّ وداود الظاهري وابن حزم وغيرهم. نمثل على ذلك مثلًا بمن طلق امرأته طلاقًا بائنًا في حال صحته، فهذه الصورة قد أجمع العلماء على أن امرأته تبين منه ولا ترثه ولا يرثها. طيب ماذا لو طلقها في حال مرض موته؟ أترثه امرأته أو لا ترثه؟ فالذي يحتج باستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف يحتج بعدم توريثها منه هنا بهذا النوع من الاستصحاب (استصحاب حال الإجماع في محل النزاع). إذن فاستصحاب حال الإجماع في محل النزاع من أنواع الاستصحاب المحكوم عليها بأنها ليست بحجة.

ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في كلام على التعادل والتراجيبح، فقال رحمه الله تعالى فيما يتعلق بالأدلة "وأما الأدلة، فيُقدّم الجليّ منها على الخفيّ، وذلك كالظاهر والمأوّل، فيُقدّم اللفظ في المعنى الحقيقي على معناه المجازي" هذا يسمى فصل التعادل والتراجيح: أيّ الأدلة يقدّم على غيرها. فذكر أن الجلي، أي يقدم عند تعارض الأدلة؛ فيقدم الجلي عند التعارض على الخفي، وكذلك يقدم الحقيقة على المجاز.

قال "فيُقدّم اللفظ في المعنى الحقيقي على معناه المجازي، وذلك نحو قوله سبحانه وتعالى "أو لامستم النساء" هذه اللفظة تحتمل مس البشرة للبشرة وتحتمل الجماع، فالحقيقة هنا مقدمة؛ وهو حمل اللفظة على مس البشرة للبشرة. قال "والموجب للعلم على الموجب للظن، وذلك كالمتواتر والآحاد، فيقدم الأول إلا أن يكون عامًا فيُخصّ بالثاني كما تقدم في تخصيص الكتاب بالسنة، وكذلك يقدم الموجب للعلم على الموجب للظن كما لو تعارض عندي خبران أحدهما متواتر والآخر آحاد ولا سبيل لي في الجمع بينهما، فإن المقدم في هذه الحالة إنما هو المتواتر إلا إذا كان المتواتر عامًا والآحاد خاصًا فيُقضى بالخاص على العام، ويخصص عموم المتواتر بالآحاد كما سبق أن بيّناه. قال "والنطق من كتاب أو سنة على القياس، إلا أن يكون النطق عامًا فيُخصُّ بالقياس كما تقدم، أي الأصل أن النطق (أي منطوق أو لفظ الكتاب والسنة) مقدم على القياس، لذا تعارضا. هذا هو الأصل، فلا يقدم قياس على نطق، لكن إذا كان النطق عامًا والقياس خاصًا، خصّ القياس نُطق الكتاب والسنة كما سبق أن ذكرناه؛ لما ذكرنا تخصيص قول الله عز وجل "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" بقياس العبد على الأمة في تنصيف الحد. هذا نص عام وهذا قياس خاص، فيخص النص العام بالقياس الخاص.

قال "والقياس الجليّ على الخفيّ، كقياس العلة على قياس الشبه" أي يقدم القياس الجلي على القياس الخفي، ونحن قد ذكرنا أن القياس ينقسم إلى ثلاثة أنواع وكل نوع من هذه الأنواع أقوى من الذي يليه؛ فقياس العلة أقوى من قياس الدلالة وقياس الشبه، وقياس الدلالة أقوى من قياس الشبه. فلو تعارض عندي في المسألة قياسان (قياس علة وقياس شبه) قدمنا قياس الشبه.

قال "فإن وُجد في النطق من كتاب أو سنة ما يغير الأصل (أي العدم الأصلي) الذي يُعبّر عن استصحابه باستصحاب الحال، فواضح أنه عمل بالنطق، أي إن وجد المجتهد في لفظ الكتاب والسنة ما يرفع البراءة الأصلية، فإنه يعمل بالنطق ولا يعمل بالبراءة الأصلية إذ إن البراءة الأصلية لا يعمل بها إلا عند عمل النطق، فيقول الحنفي "إنني قد وجدت في نصوص الشريعة ما يرفع البراءة الأصلية في الوتر، وجدت في نصوص الشريعة ما يؤيد وجوب الوتر، فرفعت البراءة الأصلية بالنص الشرعي". إذن، إذا وجد المجتهد في نطق الكتاب والسنة ما يغير الأصل (أي ما يرفع الأصل أي العدم الأصلي أو البراءة الأصلية) فإنه يعمل بالنطق. قال "وإلا" أي وإن لم يوجد ما يرفع البراءة الأصلية. قال "وإلا" أي وإن لم يوجد ذلك، "فيستصحب الحال" أي العدم الأصلي، أي يعمل به. إن بحث المجتهد في نصوص الشريعة فلم يجد ما يرفع البراءة الأصلية فإنه يعمل بها.

ثم شرع المصنف رحمه الله وطيّب ثراه بعد ما أنهى الكلام على الأدلة في بيان صفة المفتي والمستفتي. قال رحمه الله "ومن شرط المفتي، وهو المجتهد، أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعًا، خلافًا ومذهبًا" أي بمسائل الفقه؛ قواعده وفروعه وبما فيها من الخلاف ليذهب إلى قول منه ولا يخالفه بأن يُحدث قولًا آخر لاستلزام اتفاق من قبله لعدم ذهابهم إليه على نفيه.

نقف مع صفة المفتي والمستفتي بإذن الله في محاضرة غد إن شاء الله، وهي آخر محاضرة لنا بإذن الله في كتاب الورقات. نسأل الله عز وجل أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، والسر والعلن، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد ألا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

==

الدرس (٢٨)

الحمدُ لله، والصّلاة والسّلام على رسول الله، أما بعد، فهذه خاتمة دروسنا في شرح كتاب الورقات، لإمام الحرمين أبي المعالي الجوينّي رحمه الله، وطيّب ثراه، وجعل الجنّة مثواه، ونفعنا بعلومه في الدّارين، وكنّا قد توقفنا في اللقاء الماضي عند: شروط المفتي، أو شروط المجتهد.

قال رحمه الله: ومن شرط المفتي وهو المجتهد: أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا، وفرعًا، وخلافًا، ومذهبًا. أي: بمسائل الفقه، قواعدِه، وفروعه، وبما فيها من الخلاف؛ ليذهب إلى قول منه ولا يخالفه، بأن يحدث قولًا آخر؛ لاستلزام اتفاق من قبله بعدم ذهابهم إليه، على نفيه.

هذا هو الشرط الأوّل الذي يشترط في المجتهد: أن يكون عالمًا بالفقه أصلًا وفرعا وخلافا ومذهبا، والمراد بالأصل هنا: الدّلائل التي تبنى عليها أحكام، والمراد بالفرع: المسائل المدوّنة في كتب الفقه والتي استنبطت من الكتاب والسّنة، وسنبيّن الآن إن شاء الله مراد الأصوليين بالعلم هنا، فليس المراد بالعلم هنا: الحفظ، بحيث تنِدّ عنه مسألة، وإنما لهم مراد آخر، والمراد بالخلاف هنا: اختلاف العلماء في الأحكام الفروعية، وليس المراد بالخلاف هنا الخلاف الخاص، كالخلاف بين الإمام الشافعي وأبي حنيفة

عليهما رضوان الله، وإنما مطلق الخلاف، كالخلاف بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة المتبوعين. والمراد بالمذهب: ما استقرّ عليه رأي الإمام المجتهد، ولا يكفي كما عُلم مما سبق أن يكون عالمًا بمذهب إمام واحد، بل لابدّ من علمه بالخلاف، ولابدّ من علمه بما استقرّ عليه رأي الإمام المجتهد.

ولكن قول أهل العلم: لابد أن يكون عالمًا بالفقه أصلا وفرعا وخلافا ومذهبا= لا يشترط حفظُه لجميع ذلك، وإنما يكفي أن تكون عنده ملكة راسخة يقدر بها على استحضاره، ولهذا هنا نقطة يسوء فهمُها عند كثير من أهل الزمان، وهو أنهم حينما يقرؤون شروط الاجتهاد، يغفلون عن أهمّ مسألة في باب الاجتهاد، وهي التي عليها المعتمد، وهي التي تفرُق المجتهد من غيره، فأهل العلم يذكرون في شروط الاجتهاد: أن يكون المجتهد عالمًا بالقرآن، ثم لا يشترطون أن يكون حافظًا له، بل يشترطون أن يكون عالمًا بمواضيع آيات الأحكام، ولا يشترطون أن يكون حافظًا لجميع السنّة، بل يشترطون أن يكون عالمًا بمواضع الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام، ويمثلون على ذلك بأن يكون له أصلٌ يرجع إليه، أصل صحيح، ويشترطون أن يكون عالمًا بمواضع الإجماع، إلى آخره ..

فيظنون أن هذه الشروط اليسيرة تتوافر في آحاد الناس، وهذا خطأ، فالذي يَفرُق المجتهد عن غيره إنما هي الملكة، ليس الحفظ، مسائل الاستحضار أيسر شيء في الاجتهاد، يسّر أهل العلم في مسائل الاستحضار جدا، وإنما الذي يفرق المجتهد من غيره: توافر الملكة، وهي هيئة راسخة في النفس، تمكن المجتهد من الوصول إلى الحكم الشرعي بعد النظر في الدليل. تذكرون في بداية دروسنا لما عرفنا الفقه وقلنا: هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد، قلنا: المراد بالمعرفة هنا، ليس أن يكون المجتهد حافظًا لجميع الأحكام بحيث لا تندّ عنه مسألة، وإنما المراد بالمعرفة هنا: التهيؤ للمعرفة، أي أن تكون عنده ملكة استخراج الحكم الشرعي من الدليل، وهذه الملكة لا تنشأ عند المجتهد، إلا بعد إدمان النظر في الفروع الفقهية، وأقوال المجتهدين، والتعمّق في الدلالة: مسالكها، وقوادحها، وطرقها، إلى آخر ذلك، بحيث تكون له ملكة استخراج الحكم الشرعي من الدليل.

وهذه الملكة لا تتحصل في الزمان اليسير، وإنما تحتاج عمُرًا من النظر، وهي رزق الله عز وجل يؤتيه من يشاء، فمن الناس من يؤتى الملكة، ومن الناس من يشتغل عمره ولا يؤتى هذه الملكة؛ فالذي يفرُق الناس في باب الاجتهاد ليس هذه الشروط التي تعرفونها من أن يكون حافظا كذا وكذا وكذا، وأن يكون عالمًا بمواضع كذا وكذا، وإنما: توافر الملكة، وهو الشرط الذي سيأتي معنا إن شاء الله.

وقوله: أي: بمسائل الفقه، وقواعده، وفروعه، وبما فيها من الخلاف؛ ليذهب إلى قولٍ منه ولا يخالفه، بأن يحدث قولًا آخر. أي: إذا كان عالمًا بالخلاف، فإنه لن يخالف مجموع أقوال المجتهدين، سيذهب إلى قول واحد من أقوال المجتهدين، ولن يحدث قولًا جديدًا من شأنه أن يَرفع أقوال المجتهدين؛ لأنكم تعلمون أنه إذا اختلف أهل الزمان على قولين أو أكثر، فلا يجوز لمن بعدهم أن يحدثوا قولًا من شأنه أن يرفع جميع أقوال المجتهدين فيمن قبله، فمثلًا: ختان الرجال قد اختلف فيه أهل العلم على قولين: فذهب جماعة إلى أنه واجب، وذهب جماعة إلى أنه مستحب، فلو قال قائل: إنه حرام، يكون قد أحدث قولًا ثالثا من شأنه أن يرفع جميع أقوال المجتهدين فيمن سبقه، ويكون بذلك زاعمًا أنهم قد اجتمعوا على الضلالة، وهذا مستحيل على الأمّة في مجموعها، كما سبق أن وضّحنا. فعلم المجتهد بالخلاف يجعله يذهب إلى قول من أقوال المجتهدين، اجتهادًا لا تقليدًا، ولا يخالف مجموع أقوالهم، لا يحدث قولًا يكون من شأنه رفع جميع أقوالهم.

وقوله: لاستلزام اتفاق من قبله بعدم ذهابهم إليه، على نفيهم. أي: لأن اتفاق من قبله على أنه إما كذا أو كذا، هذا مستلزم لأن ما سوى ذلك باطل، فلو ذهب جماعةٌ من المجتهدين إلى أن ختان الرجال واجب، وذهب جماعة آخرون إلى أنه سنّة مستحبة، فإن اختلافهم هذا مستلزم لأنهم متفقون على أنه ليس محرّما، متفقون على أنه مشروع، ولكنهم اختلفوا في درجة هذه المشروعية، هل هي الوجوب أو الاستحباب.

ثم شرع المصنف رحمه الله في الشرط الثاني من شروط المجتهد، فقال: وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو، واللغة، ومعرفة الرجال الراوين للأخبار؛ ليأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح.

الشرح: الشرط الثاني: أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد، وهذا الشرط يشمل أن يكون عالمًا بشروط النظر، وطرائقه، وكيفية الوصول إلى المطلوب عن طريقه، ويشمل قضية الملكة التي أشرنا إليها، وكذلك لابد أن يكون عالما ببعض العلوم التي يكون من شأنها تدعيم الاجتهاد، أو بناء الاجتهاد، كعلم اللغة؛ فعلم اللغة ركنٌ من أركان الاجتهاد. وقوله: من النحو، النحو: قواعد تعرف بها أحوال الكلمات من التركيب والإعراب والبناء، فلو لم يكن عالمًا بها لما جاز له الاجتهاد، كذلك لابد أن يكون عالما باللغة، يميّز ألفاظ اللغة حقيقتها ومجازها إلى غير ذلك، ويدخل في اللغة كذلك: علم المعاني، وعلم البيان؛ لأن المعاني والبيان أسرارٌ ونكات للغة، كذلك يشترط في المجتهد أن يكون عارفًا بالرجال الرواة للأخبار، أي: رواة الأحاديث، فلابد أن يكون عالمًا بأحوالهم في القوة والضعف، والجرح والتعديل، فيميز بذلك الصحيح من الضعيف من الأخبار المنقولة؛ لكي لا يبني الأحكام على ما لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولا يُشترط أن يكون مجتهدا في معرفة أحوالهم؛ لأن هذا يصعُب جدا، يصعب أن يحصّل

المجتهد آلة الاجتهاد في الفقه، وآلة الاجتهاد في الحديث ومعرفة الاجتهاد، هذا يصعب جدا، ولم يصل له إلا أفراد قلائلُ من الرجال، كالإمام أحمد بن حنبل، وغيره، ولكن الذي وصل إلى هذه المرتبة، أعني: مرتبة الاجتهاد في الحديث، ومرتبة الاجتهاد في الفقه، أفراد قليلون جدا، ما بالك والذي يصلون إلى الاجتهاد في الفقه، الاجتهاد المطلق أفراد قليلون، فالذين يصلون إلى الاجتهاد في الفقه والحديث أقلّ من ذلك، ومع ذلك تجد أن الذين يحصّلون مرتبة الاجتهاد في الفقه والحديث معًا، ليسوا كمن سخّروا أعمالهم للاجتهاد في الفقه، صحيحٌ يكون هذا محقِقا للاجتهاد المطلق في الفقه، والاجتهاد المطلق في الحديث، لكن لا يكون كمن أفنى عمره في الاجتهاد في الفقه.

الحاصل أن المجتهد يكفيه في معرفته لأحوال الرجال: أن يرجع إلى أئمة الحديث كالبخاري، وأبي حاتم الرازيّ، وأبي زرعة الرازي، وأحمد بن حنبل، وغيرهم من الأئمة الثقات المشهورين، يكفيه أن يرجع لأحكامهم على الرجال.

ثم شرع المصنّف رحمه الله تعالى في شرط جديد فقال: وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها؛ ليوافق ذلك في اجتهاده ولا يخالفه.

يعني: لابدّ أن يكون عارفًا بما يحتاج إليه؛ لاستنباط الأحكام، من تفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار؛ ليوافق ذلك اجتهاده ولا يخالفه، أي: لابد أن يكون عالمًا بالتفسير، ويميّز مراتب النصّ، فيعرف الظاهر والمؤوّل، والناسخ والمنسوخ، والمنطوق والمفهوم، والخاص والعام، والمقيّد والمطلق، ويميّز درجاتها من جهة الثبوت كذلك، فيعرف متواتر القراءات من شاذّها، ونحو ذلك، كذلك لابدّ من معرفة أسباب النزول؛ لأن سبب النزول يكون له مدخلٌ في استنباط الحكم الشرعيّ. ولكن لا يشترط أن يكون متبحّرًا في هذه العلوم، فحينما نقول: إنه لابد أن يكون ملمًا بالنحو واللغة والتفسير إلى آخره، لا نشترط أن يكون في النحو كالخليل وسيبويه، ولا نشترط أن يكون في التفسير كالطبري إلى آخره، بل نشترط: القدر الذي يقيم به عِماد اجتهاده، حتى أننا لما ذكرنا أنه لابد أن يكون عارفًا بالدلائل، فقد ذكر الأصوليّون: أنه لا يشترط أن يكون حافظًا للقرآن كله، وإنما يكفيه كما قال الإمام الرازيّ: حفظ آيات الأحكام، وهي خمسمائة آية، ويكفيه في السّنّة أن يكون عنده أصلٌ يعتمد عليه، يعني مدوّن من مدوّنات السّنّة يُعتمد عليه.

ولكن هنا يُنتبه إلى أمر هام جدًا، وهو أن بعض طلبة العلم حينما يسمعون ذلك، حينما يسمعون في كتب أصول الفقه أنه لا يشترط أن يكون حافظًا للقرآن، يكسَلون عن الحفظ، وهذا خطأ، وسبيلٌ غير قويم، ولا يقود الطالب إلى خير أبدًا، فليس هناك عالمٌ قد حصّل مرتبة الاجتهاد، ودان الناس بأقواله، لا في الاجتهاد المطلق، ولا في الاجتهاد المذهبي، إلا وهو حافظ للقرآن، وليس هناك طالب علم قوي إلا وهو حافظٌ للقرآن متقن له، فهذا الذي يذكره الأصوليون عندما ننظر فيه على أرض الواقع، لا نجد أن عالما حصّل مرتبة الاجتهاد وليس حافظًا للقرآن، وإنما الأصوليون ينظرون في القدر الواجب الذي يجب أن يتوافر عند المجتهد، ولا يجب أن يتوافر عند المجتهد حفظ جميع القرآن، ولا يعني ذلك أنه ليس مهما لطالب العلم أن يحفظ القرآن، بل طالب العلم الذي لا يحفظ القرآن ليس بطالب علم أصلًا، لم يضع رجله على الطريق أصلا، وكان السلف لا يعلمون الفقه والحديث كما قال النووي في المجموع: كانوا لا يعلمون الفقه والحديث إلا لمن حفظ القرآن. إذا لم يحفظ القرآن كان شيخه يردّه، يقول له: هل حفظتَ القرآن؟ فإن قال: نعم، علمه، وإن قال: لا، قال: اذهب، فاحفظ القرآن، ثم تعال اطلب علم الفقه.

الحاصل: أنه لا يشترط أن يكون متبحرا في هذه العلوم، بل يكفي أن يكون عنده القدر الذي يحتاج إليه في إقامة الاجتهاد.

طبعًا هذه الشروط إنما هي في المجتهد المطلق، ودون المجتهد المطلق في الرتبة: مجتهد المذهب، الذي يقلد إمامًا من الأئمة المتبوعين، ولا يشترط في حقه إلا المعرفة الجيّدة لقواعد إمامه، بممارسة فقهه، فإذا وقعت حادثة معينة، ولم يجد لإمامه فيها نصًا، اجتهد فيها على وَفْق مذهبه، وخرّجها على أصول إمامه. كذلك دون مجتهد المذهب في الرتبة: مجتهد الفتيا، وهذا متبحّر في مذهب إمامه أقلّ من الذي سبق، يتمكن من ترجيح قول على قول في مذهب إمامه، إذا لم يظهر ترجيحٌ من صاحب القول.

وبقيت جملة هنا، قال المحلي رحمه الله: وما ذكره من قوله: عارفًا إلى آخره من جملة آلة الاجتهاد، أي: قوله: عارفًا بكذا وكذا وكذا، هذه من جملة آلة الاجتهاد. وقول المحلي رحمه الله: ومنها معرفته بقواعد الأصول وغير ذلك، أي: لابد أن يكون المجتهد عارفًا بقواعد أصول الفقه، كمعرفة أقسام الكلام، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، إلى غير ذلك، وليس المراد أن يكون حافظًا لهذه القواعد، وإنما المراد كذلك أن تكون له ملكة تطبيقها، ملكة إعمالها في النصوص، فتلحظون أيها الإخوة أن مدار الأمر على الملكة، وهي النقطة التي يسوء فهمها، ليست مرتبة الاجتهاد دلائلَ تحفظ، أو أفهام تؤخذ منها باديَ الرأي، وإنما الاجتهاد ملكة تتوافر بعد النظر في آلاف الفروع الفقهية، وقضاء العمر في ذلك، فهي ملكة لا تتحصل بيسر، وإنما تحتاج إلى عمر يُنفق في ذلك.

ثم شرع المصنف رحمه الله في ذكر شروط المستفتي فقال: ومن شرط المستفتي: أن يكون من أهل التقليد، فيقلد المفتي في الفتيا، فإن لم يكن الشخص من أهل التقليد، بأن كان من أهل الاجتهاد: فليس له أن يستفتي، كما قال: وليس للعالم، أي: المجتهد، أن يقلد؛ لتمكنه من الاجتهاد.

الشرح: بعدما ذكر لنا المصنف رحمه الله شرط المفتي، وشرط المجتهد، شرع في ذكر شرط المستفتي، والناس إما مقلد أو مجتهد؛ إذ أن القسمة حاصرة، كما قال الجويني رحمه الله في البرهان، وليس بين من يقلِد ومن يقلَد مرتبة ثالثة، ومن زاد على ذلك مرتبة أخرى سمّاها المتبّع، هذه مرتبة لا تدخل في الاجتهاد، وإنما تدخل في المقلدين الذين حصّلوا قدرًا من النظر، لهم نظر في الدليل، وهذا النظر في الدليل قد يُنشئ شيئا في صدورهم بمخالفة قول إمامه؛ لظاهر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيجوز له في هذه الحالة أن يعدل عن قول إمامه، مقلدا عالمًا آخر في اجتهاده، فهو لا يعدل عن قول إمامه اجتهادًا، وإنما يعدل عن قول إمامه تقليدًا، فمثلًا: لو أن شافعيا قد حصّل درجة من النظر، ورأى أن قول الشافعي في نقض الوضوء بمسّ المرأة مطلقًا، هذا يخالف ظواهر بعض الأدلة، هل يعدل عن قول الشافعي إلى قول مالك وأحمد بن حنبل اجتهادًا أو تقليدًا؟ لو عدل اجتهادًا لكان مجتهدًا مطلقا، وهو ليس كذلك، وإنما يعدل تقليدًا، وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في ما سماه مرتبة المتوسطين الذين حصّلوا قدرًا من النظر، وذكره الإمام العلم العلّامة تقيّ الدين السبكي رحمه الله تعالى في فتاويه، وذكره الهيتمي كذلك، وذكره غير هؤلاء، أنّ من حصّل قدرا من النظر من المتوسّطين يعدِل عن قول إمامه الذي يتمذهب بمذهبه عدولًا تقليديًا، وليس عدولًا اجتهاديا. الحاصل: أن الناس إما مقلِد، أو مجتهد، ليس هناك مرتبة في المنتصف.

قال المصنّف رحمه الله: ومن شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد. أي: لا يكون المستفتي مجتهدًا. قال: فيقلد المفتي في الفتيا، وذلك لقول ربنا سبحانه وتعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، والمراد بأهل الذكر هنا: العلماء، وكذا قال ربنا سبحانه وتعالى: فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. فأوجب ربنا سبحانه وتعالى على العوام والمقلدين سؤال العلماء، وقوله تعالى: لعلهم يحذرون، لعل هنا تفيد الوجوب، ولا تُحمل على ظاهرها؛ لأن لعل في ظاهرها مجمولة على الترجي، والله عز وجل الترجي عليه ممتنع، فقوله تعالى: لعلهم يحذرون، هذا يفيد وجوب الحذر، فالناس كما قلنا: إما مجتهد أو مقلد، فالمجتهد عليه أن ينظر في النّص الشرعي ويستنبط الأحكام، أما المستفتي المقلد فواجبه سؤال العلماء.

والمستفتي حينما يلجأ إلى المفتى، إما أن يظنّ علم المفتي وعدالته، أو يجهل حاله، أو يجهل شيئا دون شيء، فإن ظنّ المستفتي علم المفتي وعدالته: فيجوز له أن يستفتيه بالاتفاق، والمستفتي يصل إلى ذلك بأن يراه منتصبًا للفتوى، والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه، يصل إلى ذلك بالخبرة، المهم أن يحصل في نفسه ظنٌ علمه وعدالته. وإما أن يظن المستفتي عدم علمه وعدم عدالته، وهنا لا يجوز له أن يستفتيه باتفاق، فلو ظن أنه ليس بعالم، ليس بأهل للاستفتاء، أو ظن أنه ليس بعدل، فلا يجوز له أن يستفتيه بالاتفاق.

الصورة الثالثة: أن يكون مجهول العلم، لا يعرف هل هو عالم أم لا، وهذا أيضا لا يجوز له أن يستفتيه؛ لأنه لا يجوز أن يستفتي إلا من يظن علمه وعدالته. الصورة الرابعة: أن يكون معلوم العلم مجهول العدالة، في هذه الحالة إن ظهر له عدالته استفتاه، وإن لم يظهر له عدالته، يعني: ظن مجهول العدالة، فهنا يمتنع عليه استفتاؤه كذلك.

فالحاصل: أن المستفتي إما أن يظنّ علم المفتي وعدالته؛ فهذا يجوز له أن يستفتيه باتفاق، أما إن ظن عدم علمه وعدم عدالته؛ فلا يجوز له أن يستفتيه باتفاق، وأما إن كان مجهول العلم؛ فلا يجوز له أن يستفتيه، وأما إذا كان معلوم العلم مجهول العدالة؛ فهذا موقوف على العلم بعدالته، إن ظهر له عدالته استفتاه، وإن لم تظهر فلا يجوز له أن يستفتيه.

قال المصنف رحمه الله: فإن لم يكن الشخص من أهل التقليد، بأن كان من أهل الاجتهاد: فليس له أن يستفتي كما قال، وليس للعالم، أي: المجتهد أن يقلد؛ لتمكنه من الاجتهاد. يعني: من الذي ليس من أهل التقليد؟ من حصّل آلات الاجتهاد، فهذا لا يجوز له أن يقلد غيره عند استطاعته للاجتهاد، فقوله: ليس للعالم، أي: ليس للمجتهد، أن يقلد؛ لتمكنه من الاجتهاد، طالما أنه متمكم من الاجتهاد فليس له أن يلجأ إلى التقليد.

قال رحمه الله: والتقليد قبول قول القائل بلا حجّة يذكرها، فالتقليد خلاف الاجتهاد، وهو قبول قول القائل بلا حجة، فهو مأخوذ من معناه اللغوي، فالتقليد في اللغة: جعل القِلادة في العنق، فأخذ منه المعنى الاصطلاحي، وهو قبول قول الغير بلا ذكر دليل الحكم، فكأنه قلد قوله في رقبته، بحيث لا يخرج عنه.

قال: فعل هذا قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما يذكره من الأحكام يسمّى تقليدًا، ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله، أي: لا تعلم مأخذه في ذلك، فإن قلنا: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول بالقياس، بأن يجتهد، فيجوز أن يسمى قبولُ قوله تقليدًا؛ لاحتمال أن يكون عن اجتهاد. وإن قلنا: إنه لا يجتهد، وإنما يقول عن وحي: وما ينطق عن الهوى، إن هوى إلا وحي يوحى؛ فلا يسمى قبولُ قوله تقليدًا؛ لاستناده إلى الوح.

فرّع المصنّف رحمه الله مسألة على مسألة اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، فثمّ خلاف في قضية اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، فمن الأصوليين من يرى: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجتهد في الأحكام، ليست كل الأحكام كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلجأ فيها إلى الوحي، هناك بعض الأحكام اتفق الأصوليون والفقهاء فيها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

كان يحكم فيها بالاجتهاد، وهي: مصالح الدّنيا وتدبير الحروب، كما ذكره الإمام عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار عن أصول البزدوي، حكى الاتفاق على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجوز له أن يعمل بالرأي في الحروب وأمور الدنيا، أما ما سوى ذلك من الأحكام الشرعية والأمور الدينية فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين: فذهب جمهور الأصوليين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وقع منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية والأمور الدينية، واستدلوا على ذلك بقول ربنا سبحانه وتعالى: إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، قالوا: ما أراه الله يعمّ الحكم بالنص، والاستنباط من النص بطريق الاجتهاد، فإما أن يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بوحي ونصّ، أو بنظر جارٍ على سَنن الوحي، وهذا لا امتناع فيه، وهذا ذكره غير واحد من المفسرين كالقرطبي وغيره، كذلك استدلوا بقول ربنا سبحانه وتعالى: فاعتبروا يا أولي الأبصار، وهذه الآية فيها أمرٌ بالاعتبار وقياس الشيء على نظيره بطريق الاجتهاد، فإذا كان هذا الأمر موجّها إلى أهل البصائر والنظر، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم سيّد أهل البصائر والنظر، وهو أهل لذلك، وأولى بالاجتهاد من جميع الأمة، كذلك استدلوا بقول ربنا سبحانه وتعالى: وشاورهم في الأمر، والمشاورة إنما تكون فيما يُحكم فيه بطريق الاجتهاد لا بطريق الحكم، كذلك استدلوا بأحاديث كثيرة فيها وقوع الاجتهاد من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما القول الآخر: فقد ذهب إليه أكثر المعتزلة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوز له الاجتهاد في الأحكام الشرعية، واستدلوا بقول الله عز وجل: وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فربنا عز وجل في هذا النص الكريم قد نفى أن ينطق رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هوى، وقصر ما يصدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه وحي يوحى إليه به عن ربه؛ فلو كان يجتهد في الأحكام الشرعية، لما كان كل ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم وحيا.

ولكن أجاب الجمهور عن ذلك بأن المراد بالضمير في هذه الآية إنما هو القرآن؛ لأن المشركين قد زعموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما يعلمه بشر، فردّ ربنا عز وجل عليهم هذا الزعم، وذكر أنه محض الوحي، قال: إن هو إلا وحي يوحى، فليس في النص دلالة على نفي الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم، لا سيما وقد ثبت وقوعه منه صلى الله عليه وسلم في غير حادثة.

كذلك استدل هذا القول، قول أكثر المعتزلة: بأن الاجتهاد لا يفيد إلا الظن، والوحي يفيد القطع، ولا يجوز الالتجاء إلى طريق ظني في وجود الطريق القطعي، ولكن ناقش الجمهور هذه الحجة بأنها منقوضة بما وقع عليه الإجماع من حكمه صلى الله عليه وسلم بين الخصوم استنادًا إلى الظن، لما قال صلى الله عليه وسلم: إنما أنا بشر، وإنما يأتيني الخصم، فلعل بعضكم يكون ألحن بحجته من أخيه، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها، فالنبي صلى الله عليه وسلم حكم بالظنّ هنا، رغم أنه يستطيع أن يعرف الكاذب من الصادق عن طريق الوحي، فلا تثريب في ذلك، فقد تعبدنا الله عز وجل بالحكم بالظنّ.

إذا الذي عليه جمهور الأصوليين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز له الاجتهاد، وعلى ذلك يجوز أن يسمى قبول قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تقليدًا، أما من يقول: بأن رسول الله صلى الله عليه وسلام لا يجوز له الاجتهاد، فإنه لا يجوّز ذلك.

ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في باب: الاجتهاد، وأول ما ذكر المصنف رحمه الله إنما هو تعريف الاجتهاد، قال المصنف رحمه الله: وأما الاجتهاد فهو بذل الوُسع في بلوغ الغرض المقصود من العلم، والمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد كما تقدم، فإن اجتهد في الفروع فأصاب فله أجران على اجتهاده وإصابته، وإن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر واحد على اجتهاد، وسيأتي دليل ذلك. ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب؛ بناء على أن حكم الله في حقه وحق مقلده ما أدّى إليه اجتهاده، ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية، أي: العقائد، مصيب؛ لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى في قولهم بالتثليث، والمجوس في قولهم بالأصلين للعالم: النور، والظلمة، والكفار في نفيهم التوحيد وبعثة الرسل والمعاد في الآخرة، والملحدين في نفيهم صفاته تعالى كالكلام وخلقه أفعال العباد وكونه مرئيا في الآخرة وغير ذلك.

الشرح: بعدما أتم المصنف رحمه الله تعالى الكلام على التقليد، شرع في الكلام على الاجتهاد، وأوّل ما ذكر من أحكام الاجتهاد، ذكر تعريف الاجتهاد، فقال رحمه الله: وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض، الاجتهاد مأخوذ من الجُهد، وعرفه المصنف رحمه الله تعالى في اصطلاح الأصوليين بأنه بذل الوسع، أي: بذل تمام الطاقة في بلوغ الغرض؛ إذا الاجتهاد في اللغة فيه ارتباط بمعناه في الشرع، فهو في اللغة مأخوذ من الجُهد أو الجَهد، وهو المشقة والطاقة، فهذا يدلك على أن الاجتهاد لا يستعمل إلا ما فيه مشقة وطاقة، فلا يقال مثلا في اللغة: اجتهد في حمل حبّة قمح ونحو ذلك، أما الاجتهاد في الشريعة فإنه بذل الوسع في بلوغ الغرض، أي بذل تمام الطاقة في بلوغ الغرض، وغرضنا من الاجتهاد: أصول الظنّ بالحكم الشرعي، إذا الاجتهاد: هو بذل غاية الطاقة في تحصيل الظنّ بحكم شرعي. فقوله: بذل الغرض المقصود من العلم ليحصل له، ما هو الغرض المقصود؟ إصابة حكم الله عز وجل بحسْب ظن المجتهد.

قال: فالمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد، انظر إلى هذا القيد الذي وضعه المصنف رحمه الله، قال: إن كان كامل الآلة في الاجتهاد، ثم يفرّع على ذلك: إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، فأراد المصنف رحمه الله أن يخرج بهذا القيد ما لو اجتهد مجتهد ليس أهلًا للاجتهاد؛ هذا آثم باتفاق، وإن أفتى في دين الله عز وجل بغير علم فإنه مرتكب لكبيرة من الكبائر. إذا

حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا اجتهد الحاكم، فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، هذا خاص بالمجتهد المحصّل لآلة الاجتهاد، أما من لم يحصل آلة الاجتهاد، ثم اجترأ على حكم من أحكام الله عز وجل، فهذا آثم باتفاق، كما قاله الإمام الخطابي رحمه الله تعالى.

إذا الإصابة عندي على نوعين: إصابة للأجر، وإصابة للحقّ، فحينما نقول: كل مجتهد مصيب، لابد أن نحرّر المراد بالإصابة في هذه الحالة، فإن أردنا بالإصابة أنه مصيبٌ للأجر، فهذا حاصل باتفاق إن كان المجتهد كامل الآلة في الاجتهاد، أما مصيبٌ للحق فهذا فيه خلاف كبير بين الأصوليين نسرده الآن.

قال: ومنهم من قال: كل مجتهد في الفروع مصيب، بناء على أن حكم الله في حقه وحق مقلده ما أدى إليه اجتهاده. هذه قضية كبيرة في أصول الفقه، اختلف العلماء فيها على قولين: قولٌ يسمى قول المصوّبة، وقول يسمى قول المخطئة، هل كل مجتهد مصيب للحق، على اعتبار أن الحق بحسب ظن المجتهد؟ أم أنه ثم خطأ وصواب؟

اختلف الأصوليون في ذلك على طريقين: الطريق الأولى أو المذهب الأول: أنه ليس كل مجتهد مصيبا للحق، وإنما ثم خطأ وصواب، وهذا القول قال به جماهير الأصوليين، استدل هؤلاء بقول ربنا سبحانه وتعالى: وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين، ففهّمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما، فدلّ ربنا عز وجل بهذا النصّ الكريم على أن كلا من داود وسليمان قد حكما في القضية بحكم يخالف حكم الآخر، ولكن ربنا سبحانه قد صوّب الحكم الذي حكم به سليمان، فقال: ففهّمناها سليمان، فلو لو يكن المصيب واحدا منهما لما كان لتخصيص سليمان بالفهم معنى، وتعالى الله عز وجل أن يوجد في كلامه ما لا معنى له، فدل ذلك على أن المصيب في قضايا الخلاف إنما هو واحد.

كذلك استدل أصحاب هذا القول بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد، فهذا الحديث يدل على أن مصيب حكم الله تعالى في نفس الأمر يكون له أجران، أجر على اجتهاده وأجر على إصابته حكمَ الله تعالى في نفس الأمر، وأما المجتهد المخطئ فإنه يكون له أجر واحد، وهو أجر الاجتهاد.

كذلك استدلوا بما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه لما سئل عن معنى الكلالة في المواريث قال: أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان. الكلالة: من لا والد له ولا ولد، فجعل أبو بكر رضي الله عنه كلامه لا يخرج، إما أن يكون خطأ، وإما أن يكون صوابًا، وإن كان في إسناد هذا الأثر مقال. كذلك استدلوا بأثر عمر رضي الله تعالى عنه، وهو محتمِل للتحسين بمجموع طرقه، لما همّ أن يضع حدًا للمهور، لما رأى الناس يغالون في المهور، فعارضته امرأة فقالت: أو تنهى عما أحله الله يا عمر؟ لقد قال ربنا سبحانه: وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا، فقال عمر: أخطأ عمر وأصابت امرأة، فخطأ رأيه. كذلك استدلوا بأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه: أنه لما سئل عن المرأة التي توفي عنها زوجها قبل أن يدخل بها، ولم يسمّ لها مهرا، قال: أقول فيها برأيي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان، إلى آخر هذه الآثار المرويّة عن الصحابة، والتي تدلّ على أن الأحكام الاجتهاد فيها إنما هو خطأ أو صواب.

كذلك الرأي الثاني الذي ذهب إليه كثير من الشافعية وهو رأي المصوّبة ويُنسب لجمهور الشافعية: استدلوا بذات الدليل الأول الذي استدلّ به قول المخطئة، استدلوا بقول ربنا سبحانه: وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث .. الآية، قالوا: ربنا سبحانه قد أخبر أنه قد آتي كلا من داود وسليمان حكما وعلما فيما حكم به كل منهما، وهذا يدل على أن داود وسليمان قد أصاب كل منهما الحق، ولكن هذا الدليل قد نوقش بأن غاية ما يدل عليه أنّ ربنا سبحانه قد آتي داود وسليمان عليهما السلام حكما وعلما من الجهة العامة، أي: في عموم القضايا التي يحكمون فيها، أما في عين هذه القضية فقد صرّح بقرينة دالة على أن الحق مع سليمان، وهي قول ربنا سبحانه: ففهّمناها سليمان، فهي قريبنة لفظية متصلة تجعلنا نحمل النص على هذا الحمل، دلّ ذلك على أن ما حكم به سليمان هو سليمان، وعلى أن المصيب واحد. كذلك استدلوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما روي عنه: أصحابي كالنجو فبأيّهم اقتديهم اهتديتم، ولكن هذا الحديث في إسناده مقال، في إسناده ضعف، ومع ذلك لا يدل على أن الحق مع المختلفين؛ لأن الاقتداء في الحديث اقتداء عام، ولا يلزم من الهداية في العموم الهداية في الخصوص، ومع ذلك فليس في الرأي الخطأ ضلال؛ لأن المجتهد حينما يغلب على حكمه حكم معيّن وإن كان خطأ في نفس الأمر، فليس مؤاخذا لا هو ولا مقلّده، فلا يدل الحديث عن المدعى.

كذلك استدل هذا القول بأن الصحابة الكرام قد خالفوا بعضهم البعض، ولم ينكروا على بعضهم، فدل ذلك على أن المصيب ليس متعيّنا، وهذا أيضا لا يدلّ على أن المصيب ليس واحدا، بل إن الصحابة الكرام لم ينكروا على بعضهم؛ لأنه لا إنكار في مسائل الخلاف، إذا كان مدرَك المخالف قويا، ومن ثم فالذي عليه جمهور الأصوليين أن الحق واحد لا يتعدّد، إنما هو خطأ وصواب، كما هو مرويّ عن الإمام الشافعي رضي الله عنه، ومروي كذلك عن الإمام مالك عليه رضوان الله، وعليه كثير من أصحاب الشافعي رضي الله عنه.

واعلم أن الخلاف هنا إنما هو في الفروع، وأما في الأصول فالمصيب واحد، ولم يقل إن المصيب متعدد إلا شرذمة من أهل

الابتداع، قال المصنف رحمه الله: ولا يجوز أن يقال: كل مجتهد في الأصول الكلامية، أي: العقائد، مصيب؛ لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة .. إلى آخره .المجتهد في الأصول إنما هو خطأ وصواب، ولم يقل أحد بأن كلا مصيب إلا شرذمة من أهل الابتداع.

قال: ودليل من قال ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا .. إلى آخره: أي هذا أظهر الأدلة التي يستدل بها المصوّبة، فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم المجتهدين نوعين: مصيب، ومخطئ.

وبهذا أيها الأحبة الكرام نكون قد أنهينا بفضل الله ومنته ورحمته وكرمه كتاب الورقات لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني رحمه الله وطيب ثراه، وقرأنا معه شرحا نفيسا عليه وهو شرح الشارح المحقق الجلال المحلي رحمه الله وطيب ثراه، نسأل الله تعالى أن يعلما ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وأن يرزقنا التوفيق والحب فيه، وأن يجعل علمنا هذا الذي درسناه حجة لنا يوم القيامة لا حجة علينا، ونعوذ بالله من سبيل أهل السوء، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك